MASTER NEGATIVE
NO. 93-81674-3

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

RITTER, HEINRICH

TITLE:

PHILOSOPHISCHE PARADOXA

PLACE:

LEIPZIG

DATE:

1867

Master Negative #

93-81674-3

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193R51 Ritter, Heinrich 1791-1869
Q4 Philosophische paradoxa.
Leipzig 1867. O. 12 + 378 p.

360393 "Worin er den standpunkt vertrat, dass die welt schlechthin gut sei."

Restrictions on Use:

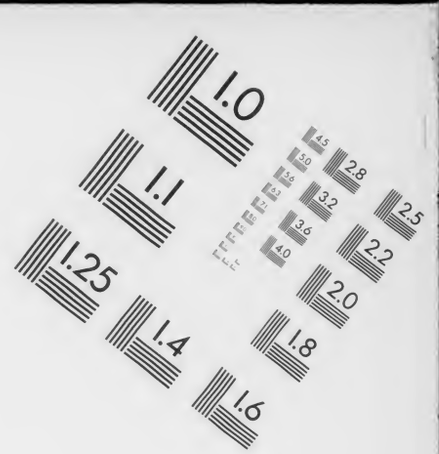
TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 8-17-93 INITIALS JAMES
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Association for Information and Image Management

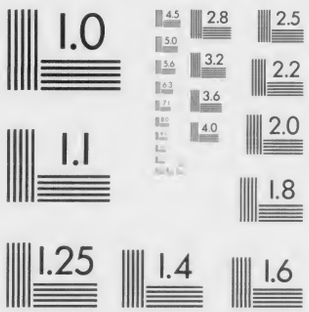
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910

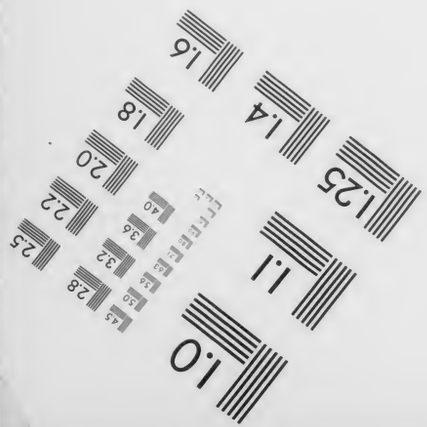
301/587-8202

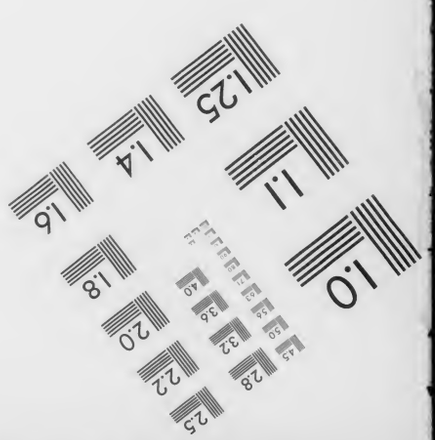


Centimeter

Inches







MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

193R51 Q4

Columbia College
in the City of New York.
Library.

Special Fund
1894
Given anonymously.

Philosophische Paradoxa.

Von

Heinrich Ritter.

Leipzig:
F. A. Brockhaus.
1867.

Vorwort.

Unter dem Titel „Philosophische Paradoxa“ habe ich eine Zahl von Aufsätzen zusammengestellt, welche untereinander zwar nicht in einem streng systematischen Zusammenhang, aber in enger Verbindung stehen. In der Einleitung ist gesagt worden, warum die Philosophie, wie ihre Geschichte zeigt, beständig auf paradoxe Behauptungen geführt worden ist. Jeder ihrer Fortschritte ist einst ein Paradoxon gewesen und ihre schwere Sorge ist nur, daß er nicht ein solches bleibe, damit er nicht als ein leerer phantastischer Einfall der Vergessenheit übergeben werde. Hier mag noch hinzugefügt werden, daß es wiederholter Bemühungen bedarf, ihm die Seiten abzugewinnen, welche ihn als eine wohlberechtigte Folgerung aus den schon früher erkannten Gesetzen des wissenschaftlichen Denkens erkennen lassen und vor Zweifeln über seine Uebereinstimmung mit bewährten Wahrheiten sichern. Zu solchen Bemühungen rechnen sich die vorliegenden Aufsätze. Die Behauptungen, über welche sie handeln, sind von mir schon in systematischerm Zusammenhang ausgesprochen worden, aber eine ausführlichere Behandlung derselben in ihren mannichfaltigen Beziehungen verbot eben dieser Zusammenhang. Ein weniger gebundener Vortrag soll ihnen zur Hülfe kommen.

Der Zusammenhang der hier abgesondert voneinander behandelten Fragen wird aus dem Inhalt und aus den Berufungen, in welchen der eine auf den andern Aufsatz sich bezieht, leicht sich verstehen lassen. Sie handeln alle von der Erkennbarkeit der Welt und heben die besondern Bedingungen hervor, unter welchen sie steht, nicht alle, aber in ihren Hauptpunkten. Es versteht sich von selbst, daß zur Erkenntniß der Welt nicht die Kenntniß ihrer sinnlichen Erscheinungen genügt, daß also ihre Erkennbarkeit die Möglichkeit voraussetzt, die übersinnlichen Gründe der sinnlichen Welt zu erforschen, ja auch den einen letzten Grund aller

JAN 21 1895 Hamastown 70 & 45 - 21 Mar 95 HMB
189236

dieser Gründe, Gott und seine Zwecke mit ihr. Wir werden daher auch durch die Kosmologie auf die Theologie geführt und auf die Weise, wie Gott in der Welt sich offenbart. Die intellectuelle Anschauung des Uebersinnlichen mußte so behauptet werden, doch in einer andern Weise, als wie sie gewöhnlich behauptet worden ist, und es war nicht weniger zu erörtern, daß die Autorität und die Vernunft in gleichem Maße in Anspruch genommen werden müssen, um uns die Welt erkennbar zu machen. Daß in diesen Untersuchungen sehr viele noch unentschiedene Fragen liegen und paradoxe Behauptungen auftreten, wird jeder Kundige einräumen. Sie werden aber gleichsam eingerahmt von dem ersten und dem letzten Paradoxon, welche dadurch den Zusammenhang des Ganzen erkennen lassen. Das erste handelt von der schlechthin guten Welt. Der Optimismus ist eine alte Behauptung vieler Philosophen; er ist aber bestritten geblieben und konnte keine sichere Grundlage gewinnen, solange man unüberwindliche Mängel in der Welt zugab, deren nothwendiges und mit der besten Welt vereinbares Maß sich nicht angeben ließ. Die Annahme solcher Mängel mußte daher bestritten werden. Sie beruht nur auf der unfertigen Erfahrung, die auch nur eine unfertige Welt uns zeigen kann. Wenn wir sie als ein unfertiges Werk betrachten, so können wir sie nicht ohne Mängel uns denken, so können wir sie ebenso wenig als erkennbar ansehen; als solches würde sie nur wie ein ewiges Räthsel uns vorliegen. Von der Erkennbarkeit der Welt ausgehend haben wir daher die Lehre von der besten Welt verwerfen und dagegen behaupten müssen, daß die Welt in ihrer Einheit und Vollständigkeit vollkommen gut sei. Dies ist freilich das äußerste Paradoxon für den Menschen und führt daher zu dem letzten Paradoxon, welches den anthropologischen Standpunkt in der philosophischen Betrachtung der Welt ablehnt. Von seinem Standpunkte ausgehend kann der Mensch nicht aufhören, über die Uebel und Unvollkommenheiten der Welt zu klagen, aber nicht der Mensch, sondern die Vernunft ist der Maßstab aller Dinge. Wenn wir sie in ihrer Wahrheit erkennen wollen, müssen wir sie nicht vom Standpunkte des Menschen, sondern des Universums betrachten; dazu leiten uns die ewigen Gesetze des Denkens an.

Göttingen, 14. Juli 1867.

Heinrich Ritter.

Inhalt.

Einleitung.

Hang der Philosophie zum Paradoxen S. 1. Versöhnung der Schule und des Lebens 2. Was wir unter Vernunft verstehen 4. Praktische und theoretische Vernunft und ihr Streit über den Primat 7. Die Philosophie vertritt die Gemeinschaft aller Wissenschaften 10. Das gewöhnliche Denken streitet gegen die Ideale der Philosophie als gegen Paradoxen 11. Die Ideale der Vernunft sind nicht Chimären 12.

Erstes Paradoxon.

Die schlechthin gute Welt.

Die Schranken der Dinge als Uebel der Welt 16. Die Hypothesen vom Parallelogramm und vom Kreise im Weltlauf 18. Die Erfahrung zeigt nur eine unfertige Welt 19. Die praktische Vernunft unterscheidet die sinnliche und die übersinnliche Welt 20. Die Perfectibilität der Welt und die Annäherung in das Unendliche oder die Hypothese der Hyperbel 22. Die Vernunft fordert unbedingte Vollkommenheit der Welt 23. Sie dringt auf Erforschung des Grundes der Welt 25. Der Urstand der Welt und das Vermögen der weltlichen Dinge 26. Gott als Grund des Vermögens, der Schöpfer der Welt 28. Aus der Vollkommenheit ihres Grundes fließt die Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde 30. Die Nothwendigkeit des Unterschiedes zwischen sinnlicher und übersinnlicher Welt 31. Die Unveränderlichkeit Gottes und die Veränderlichkeit der Welt 33. Die Constanz Gottes verbürgt die Constanz seines Verhältnisses zur Welt 34. Die Hypothese von der besten, aber mangelhaften Welt 37. Die Hypothese von den zugelegten Gnadengaben 39. Der Streit gegen die Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde auf Grund der Erfahrung 41. Das Werden und die Vollkommenheit der Welt 43. Die Hypothesen von der Welt als einem vollendeten Kunstwerk und als der Selbstoffenbarung Gottes 44. Die Vollkommenheit der Welt fließt aus der Entwickelung ihres Vermögens 45. Ihre Selbständigkeit setzt ihr eigenes Leben und ihre eigene

Vernunft voraus 46. Gott schafft nur ihr Vermögen und ihren Trieb 47. Das Werden der Welt ist Bedingung ihrer Vollkommenheit 49. Unvergänglichkeit der wahren Dinge und der wahren Werke der Dinge 50. Das Gesetz des Grundes und der Folge und das Wachsen der Fertigkeiten 53. Die Beschränkung nach außen und der Begriff der Materie 56. Das Materielle der weltlichen Dinge ist kein Grund ihrer unüberwindlichen Beschränktheit 57. Die Verwechselung der körperlichen mit der allgemeinen Materie 57. Das räumliche Dasein und die Vielheit der weltlichen Dinge 59. Allgemeine Lösung der von ihnen ausgehenden Zweifel an der Vollkommenheit der Welt 59. Keine rein körperliche Güter 62. Die innern Güter als Gemeingüter 62. Auch die äußern Güter können zur Mittheilung gelangen 63. Die Möglichkeit einer Gemeinschaft aller Güter 64. Keine uns völlig fremde Materie 68. Gemeinschaft der Güter besonders in wissenschaftlicher Beziehung 70. Das allgemeine Bestreben aller Dinge nach ihr 72. Die Schrankenlosigkeit der Geschöpfe 73. Klagen über die Länge der Arbeit 73. Schlichtung des Streits zwischen Erfahrung und Vernunft 74.

Zweites Paradoxon.

Das Uebernatürliche und das Uebersinnliche in der Welt.

Nothwendigkeit des Unterschieds zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem 78. Die Herabziehung des Uebersinnlichen in das Sinnliche 79. Das Uebersinnliche in engster Verbindung mit dem Sinnlichen 81. Die Lehre von der übersinnlichen Welt in dem Gedanken Gottes 82. Streit über den außerweltlichen und immanenten Gott 83. Gott das Uebersinnliche in höchster, aber nicht in strengster Bedeutung 87. Das Uebernatürliche 88. Die Vernunft als das Uebernatürliche in der Welt 89. Streit gegen den Vorzug der Vernunft vor der Natur 90. Der specifische Unterschied zwischen Vernunft und Natur 92. Die Vernunft ist übernatürlich auch als Grund der Natur 93. Die Erklärung aus den bewegenden und aus den Zweckursachen 94. Unterschied zwischen Uebersinnlichem und Uebernatürlichem 96. Die Beweggründe der Vernunft 97. Allgemeinheit der Verbindung zwischen Natur und Vernunft 97. Einigung beider in der zweiten Natur 99. Streit zwischen Realismus oder Naturalismus und Idealismus oder Rationalismus 102. Fichte's Idealismus 104. Gegen den plötzlichen Uebergang von der Natur zur Vernunft 105. Die Schwankungen in den Fortschritten der Vernunft 107. Das Uebersinnliche als Princip der Erhaltung, das Uebernatürliche als Princip des Fortschritts 111. Vorzug des Uebernatürlichen nach praktischer Schätzung 113. Vorzug des Uebersinnlichen für die Theorie 114. Die Wissenschaft kann das Uebernatürliche nicht leugnen, aber das Uebersinnliche ist Gegenstand ihrer Forschung 115.

Zusatz über das Uebernatürliche im engern Sinn.

Beschränkung des Uebernatürlichen auf Offenbarung und Wunder 117. Der Glaube an Wunder dient nur zur Beglaubigung der Offenbarung und ist durch den Glauben an diese bedingt 118. Schwierigkeiten im Begriff der göttlichen Offenbarung 121. Gegen die Meinung, daß die übernatürliche Offenbarung auch übervernünftig sei 122. Das Uebernatürliche hat seinen Namen von seinem Object, nicht von dem Subjecte, welchem die Offenbarung zufließt 126. Mittelbare und unmittelbare Offenbarungen Gottes 128. Seltenheit der übernatürlichen Offenbarungen 129. Innerliche und äußerliche Offenbarungen Gottes 131. Die Offenbarungen der heiligen Geschichte 133. Das Unmittelbare in subjectivem Sinne in solchen Offenbarungen 134. Geringe Bedeutung der Wunder für die Geschichte, besonders die neuere 135. Die Wundersucht des Alterthums 136. Uebertreibung des Gewichts, welches den Wunderberichten beigelegt wird 137. Prüfung der Wunderberichte und des Wunderbegriffs 138. Die erstere führt zu keinem sichern allgemeinen Ergebniß 139. Irrthümer, welche sich an den Wunderbegriff angesetzt haben 140. Meinung, daß sie nicht durch, sondern gegen das Naturgesetz geschehen 142. Der Wunderbegriff in seiner Reinheit 143. Das Uebernatürliche ist weniger selten, als die gewöhnliche Meinung annimmt 144. Wichtige Bedeutung des Wunders und der Offenbarung für die Weckung des Gottesbewußtseins 145. Furcht vor Profanation des Heiligen 146. Warum die Philosophie auf das Uebernatürliche im engern Sinne Gewicht legen muß 146.

Drittes Paradoxon.

Die Erkenntniß des Uebersinnlichen in intellectueller Anschauung.

Erkenntniß des Uebersinnlichen durch Unterscheidung und Verbindung 150. Bedenken der gewöhnlichen Vorstellungsweise und Zweifel des Sensualismus dagegen 152. Der Rationalismus dringt in der Erkenntniß des Uebersinnlichen auf die Form 155. Die Werthschätzung der Materie und der Form schlichtet den Streit zwischen Sensualismus und Rationalismus 156. Das mittelbar und das unmittelbar Gewisse 158. Die sinnliche und die intellectuelle Anschauung 159. Die Theorie von der Anschauung des Absoluten und der ewigen Wahrheiten 160. Die Erkenntniß des Uebersinnlichen ist bedingt durch die sinnliche Erscheinung und durch unmittelbare Erleuchtung der Vernunft 163. Die Unterscheidung des Ich und der Außenwelt 165. Das Verständniß des Aeußern 167. Es wird weder in speculativer noch in inductiver Schlußweise vollzogen 169. Die Verständigung mit uns geht der Verständigung mit andern voraus 172. Was wir uns zuzurechnen haben, kann nicht indirect erkannt werden 172. Die Analyse der Er-

scheinungen bis auf die kleinsten Elemente 175. Der einfache Entschluß 177. Die Erkenntniß desselben 179. In intellectueller Anschauung 180. Gegen den Determinismus, welcher den Willen vom Verstande bestimmen läßt 182. Wollen und Erkennen vollziehen sich zugleich 183. Gegen den Determinismus, welcher das Spätere als nothwendige Folge des Frühern betrachtet 184. Der Fortschritt ist das Freie 185. Empirische Bedenken gegen diese Theorie 187. Die Erfahrung begünstigt die Verbindung und vernachlässigt die Unterscheidung der Thatsachen 189. Der starke Wille 192. Unterscheidung dessen, was man als Zweck will, als Mittel begehrt und als unvermeidlich zuläßt 194. Die intellectuelle Anschauung der Grundsätze 196. Die Lehre vom Wahrheitssinn oder der moralischen Gewißheit 197. Der Weg zur Erkenntniß der Grundsätze 198. Versuche der Empiriker, ihn zu erklären 199. Ergänzung derselben durch die intellectuelle Anschauung des Kleinsten 200. Im Gedanken des Kleinsten liegt der Gedanke des Größten 203. Die Wahrscheinlichkeit des allgemeinen Gesetzes aus seiner Anwendung im Besondern 203. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins 204. Die intellectuelle Anschauung unsers Entschlusses in ihm 205. Die gleiche Art in der Erkenntniß thatsächlicher und allgemeiner Wahrheiten und der höhere Grad der letztern 205. Warnung vor Ueberschätzung des wissenschaftlichen Bewußtseins 210. Die Consequenz und der Zusammenhang, welcher durch dasselbe erreicht wird 211. Die allgemeine Vernunft wird uns in unserer Person in intellectueller Anschauung offenbar 214. Von der Anschauung Gottes kann nur in laxerm Sprachgebrauch gesprochen werden 216. Die Absichten unserer Theorie 217.

Viertes Paradoxon.

Zweifel und Gewißheit, Autorität und Vernunft.

Der Streit des Dogmatismus und des Skepticismus um die intellectuelle Anschauung 220. Die Freiheit des Denkens hebt den Zweifel 221. Streit über die Erklärung aus bewegenden und Zweckursachen 223. Nicht der Unterschied, sondern die unbestimmte Reihe beider Ursachen bringt die Ungewißheit in unser Denken 226. Die Verbindung der Erscheinungen setzt ewige Gründe voraus 228. Die Schwierigkeiten in ihrer Erkenntniß wecken den Zweifel 230. Mischung des unmittelbar Gewissen und irrigen Vorurtheils im unwissenschaftlichen Denken 231. Mistrauen des Skepticismus gegen den Willen der Vernunft. Sein Grundsatz: nichts ist sicher, als was auf Autorität sicher ist 234. Der Grundsatz des Dogmatismus: nichts ist sicher, als was auf gegenwärtiger Vernunft sicher ist 234. Er wird am strengsten von der Moral vertreten 236. Gang des Streits gegen die Autorität in neuerer Zeit 237. Die Autorität der Sinne im Streit gegen die Autorität der Ueberlieferung 239. Die Physik gegen die veraltete Schule 239. Schranken ihres Streits gegen die Autorität 242. Ihre Nachgiebigkeit gegen die Autorität der gewöhnlichen Meinung 244. Die Autorität der Natur 247. Die Autorität der Ueberlieferung in den Naturwissenschaften 248. Schwächung der Autorität durch die Vermittelung 250. Die Autorität der Geschichte 253. Der Streit gegen die Gewohnheit 254. Die Gewohnheit als zweite Natur 258. Die Autorität in der Erziehung 261. Die menschliche Mittheilung, besonders durch die Sprache als Hauptmittel für die Bildung der Vernunft 265. Die Autorität der Menschen hat ihre Stärke in ihrer Verständlichkeit 268. Erziehung der Mündigen durch Sitte und Gesetz 269. Der willige Gehorsam gegen die Autorität in der Erkenntniß ihrer Gründe 270. Vergleichung der Autorität der Geschichte mit der Autorität der Natur 272. Die menschliche Autorität beherrscht unser Urtheil stärker als die Autorität der Natur 276. In der Bildung der Vernunft sollen wir uns zunächst anschließen an die Mittheilungen unserer nächsten Genossen 278. Vereinigung der Autorität und der Vernunft in der Geschichte 279. Die Autorität des Frühern über unser gegenwärtiges Urtheil 280. Die Autorität der Grundsätze 283. Der Streit über Autorität und Vernunft beruht auf dem Streit über mittelbares und unmittelbares Wissen 284. Das Schädliche in der Autorität beruht nur auf ungenügendem Verständniß derselben 288. Die religiöse Autorität 290. Gott hat nur mittelbar durch seine Geschöpfe sich offenbart 292. Göttliche Autorität bezeichnet nur den höchsten Grad weltlicher Autorität 294. Die Autorität der heiligen Geschichte 296. Die religiöse Autorität schließt sich an die allgemeine Autorität der Sittengeschichte an 297. Die Autorität im allgemeinen beruht auf dem Bedürfniß der Mittheilung 299. Berechtigung des Zweifels an der Autorität 302. Das Maß ihrer Berechtigung liegt in ihrer Uebereinstimmung mit der gegenwärtigen Vernunft 304. Die Pietät gegen das Alte 306. Die Pietät im religiösen Glauben 307. Widersprüche in den Lehren, welche die Autorität verwerfen 308. Die Versöhnung der Autorität und der Vernunft beruht auf der Einigkeit der Gegenwart mit der Vergangenheit und der Zukunft 311.

Fünftes Paradoxon.

Die allgemeine Vernunft und der anthropologische Standpunkt in der Wissenschaft.

Die Philosophie gibt nur allgemeine Lehren 313. Die Anwendung der Philosophie auf das persönliche Leben und die absolute Philosophie 314. Mischung philosophischer und empirischer Erkenntnisse 316. Nothwendigkeit, das philosophische Wissen von der menschlichen Meinung zu unterscheiden 318. Die Philosophie fußt auf der Unterscheidung zwischen per-

sönlicher und allgemein gültiger Ueberzeugung 320. Der kritische Zweifel an der Allgemeingültigkeit der Denkgesetze 322. Widerlegung desselben 323. Der anthropologische Standpunkt in der Wissenschaft 328. Ob die Vorzüge des Menschen ihn zu einer Ausnahme machen von allen andern Arten der Dinge 330. Die Verbindung der Artunterschiede mit Grundunterschieden 333. Die Philosophie verschmäht den anthropologischen Standpunkt 336. Die Freiheit der Thaten als Bedingung jeder richtigen Urtheilsbildung über weltliche Dinge 338. Zweifel der Erfahrung und der anthropologische Standpunkt in der Freiheitslehre 339. Die Gesetze der Vernunft verstatten keine Ausnahme 341. Die Vereinbarkeit der ursachlichen Verbindung mit der Freiheit 343. Verwirrung der Freiheitslehre durch den anthropologischen Standpunkt 345. Eingreifen des moralischen Urtheils in sie 348. Der hieraus fließende Zweifel an der Freiheit 349. Der Mensch ist keine Ausnahme von der allgemeinen Regel 351. Der allgemeine Grund der Zweifel an der Nachweisbarkeit der Freiheit 351. Die Unsterblichkeitslehre in anthropologischer Fassung 352. Die Beweise für sie, welche von den Begriffen der Seele und der Vernunft hergenommen werden, treffen nicht den Menschen allein 353. Sie gründen sich auf allgemeine Grundsätze der Vernunft 356. Der persönliche Standpunkt in der Anwendung derselben auf die Erfahrung 360. Der anthropologische Standpunkt macht die Beweise für die Unsterblichkeit unsicher 361. Der anthropologische Standpunkt in der Offenbarungslehre 362. Widerlegung desselben aus der Allgemeinheit der Geschichte 363. Die Allgemeinheit der göttlichen Offenbarung 364. Die Theologie 366. Das Eine, was noththut, und die Mannichfaltigkeit der Erkenntnisse 367. Beschränkung auf den persönlichen Glauben 368. Erweiterung des Gesichtskreises durch das praktische Leben 369. Die praktische Theologie heiligt den anthropologischen Standpunkt 370. Der weitere Gesichtskreis der Theorie 371. Die praktischen Wissenschaften beschränken sich auf den anthropologischen Standpunkt 375. Sie werden aber von theoretischen Grundsätzen der allgemeinen Vernunft geleitet 377.

Einleitung.

Die Philosophie hat von jeher Gedanken aufgeworfen, welche gegen die gewöhnliche Meinung verstoßen. Je tiefer die wissenschaftliche Forschung eindringt, um so mehr bemerkt sie, daß die Gewohnheit des Lebens und des Denkens in Vorurtheilen einherschleicht; Zeugnisse und Grundsätze, auf welche die Menge sich beruft, werden ihr verdächtig. Sollte nicht der Streit gegen die gewöhnlichen Annahmen näher der Wahrheit kommen als die Hingabe an die gemeine Denkweise? Schon dieser Zweifel ist paradox. Aber im Zweifel will man nicht hängen bleiben. Man will Neues entdecken, Neues lehren. Das ist der Ruhm der Wissenschaft, daß sie mehr weiß, als jedes blöde Auge auf der Oberfläche der Dinge erblicken kann. Dies sind Gedanken, welche den Hang der Philosophie zur Paradoxie begreiflich machen.

Ihm sich hingeben würde heißen, aus der Blindheit der gewöhnlichen Uebung in die Leidenschaft gegen sie sich stürzen. Man hat recht, die gewöhnliche Meinung des praktischen Lebens der Oberflächlichkeit zu beschuldigen; aber derselben Oberflächlichkeit macht sich der schuldig, welcher im Ueberblick über das Urtheil der Menge nur Täuschung und nicht auch Wahrheit zu finden weiß. Vom Anfang ist der Mensch ein vernünftiges Wesen; die Natur bietet ihm ihre Be-

lehrungen und auch im Drange der Bedürfnisse, welche s
praktische Thätigkeit wecken, sieht er sich aufgefordert, sein U
theil in der Unterscheidung des Scheinbaren und des Wahren
zu üben. So wächst seine Vernunft allmählich zur Reife heran.
Auch der Philosoph hat diesen Weg gehen müssen; zur Reife
seines wissenschaftlichen Urtheils würde er nicht gekommen sein,
wenn er nicht zuvor lange im gewöhnlichen Denken sich geübt
hätte. Wäre darin nur Irrthum und Trug gewesen, wie könnte
er jetzt einer gesunden Stärke seiner Fertigkeit in Unterscheidung
des Wahren und des Falschen sich rühmen? Auch jetzt noch
sind seine Theorien mit seinen praktischen Urtheilen verwachsen
und er kann sich nicht enthalten, in diesen der gemeinen Mei-
nung zu folgen. Er würde sich in Widerspruch setzen mit sich
selbst, wollte er in diesen der gewöhnlichen Uebung folgen, in
jenen aber dieselbe für durchaus verwerflich erklären. Der Phi-
losoph, welcher unbedingt mit der gemeinen Vorstellung des täg-
lichen Lebens brechen möchte, erinnert uns an die altklugen
Kinder, welche sich ihrer Jugend schämen. In den Problemen
der Schule mag er großgezogen sein, aber die Frische der
jugendlichen Antriebe hat er nicht ausgekostet; schwach sind seine
Erinnerungen an die Belehrungen, welche die Natur jedem
empfindenden Menschen bietet, an die natürlichen Antriebe,
welche das Nachdenken geweckt haben; matt sind die gegenwär-
tigen Reize und Triebe, welche seine Schulbildung mit der
Frische und Fülle des ganzen Lebens in Verbindung erhalten
sollten.

Daß wir aber mehr wissen wollen, als die Gewohnheit
des praktischen Lebens, der gesunde Menschenverstand, wie man
zu sagen pflegt, uns lehrt, wird uns niemand verdenken können.
Wir sollen nur über unsere Schulweisheit nicht vergessen, daß
wir zuerst von der Praxis des Lebens unterrichtet worden sind
und noch immer von ihr lernen können. Denn die allgemei-
nen Grundsätze und Belehrungen, welche unsere Wissenschaften

methodisch zusammenstellen und in wohlgeordnete Klassen zu
bringen suchen, erschöpfen doch nicht die Fülle der Erfahrungen
und thun nicht der ganzen Mannichfaltigkeit unserer Bedürfnisse
genug. Darauf, daß wir hieran uns erinnern, beruht die Ver-
söhnung der Schule mit dem Leben, welche wir suchen sollen.
Die gewöhnliche Denkweise darf uns nicht festhalten in ihren
Schranken, bei ihren Erwägungen, welche nur engbegrenzte
Bedürfnisse des Lebens zu befriedigen suchen; ginge sie hierauf
aus, so würde sie Oberflächlichkeit und die Vorurtheile der
Gewohnheit nähren. Die Wissenschaft darf die Belehrungen
des praktischen Lebens nicht verschmähen; wenn sie nicht eingehen
wollte auf seine Weise sich zurechtzufinden, so würde sie seine
Vorurtheile nicht berichtigen können und nicht begreifen, wie
auch in ihm die Vernunft des Menschen emporwächst zu wissen-
schaftlicher Reife des Urtheils; sie würde dadurch ihre frucht-
bare Verbindung mit dem allgemeinen menschlichen Leben sich
abschneiden.

Die Verbindung zwischen beiden beruht darauf, daß in
ihnen dieselbe Vernunft lebt. Der Mensch rühmt sich seiner
Vernunft; in ihr sieht er seine Würde. Daß er ein vernünf-
tiges Wesen ist, selbständig, frei in seinem Leben, das allein
gibt ihm einen wahren, unbedingten Werth. Wäre er nur ein
Product der Natur, eine Erscheinung ihm fremder Kräfte, dem
Gesetze allgemeiner Nothwendigkeit in allen Stücken unterworfen,
so würde er nichts Eigenes sich zurechnen können, so würde er
keinen Ruhm haben und alles, was ihm zugeschrieben wird,
fiele ihm nur scheinbar zu, wäre aber in Wahrheit nur einer
höhern, über ihn unbedingt schaltenden Macht in Rechnung zu
bringen. Als ein vernünftiges Wesen zu leben, ist aber der
Mensch von Anfang an bestimmt. Auch die ersten Versuche
unsers gemeinen Denkens tragen schon den Charakter einer sich
regenden Vernunft an sich; sie würden sonst gar nicht als unser
Denken uns anzurechnen, gar nicht ein Denken sein, weil ein

Denken nur einem vernünftigen Wesen zukommen kann. Nur — zu Anfang ist das vernünftige Denken des Menschen schwach; allmählich soll es zur Stärke heranwachsen. Früher wird es fast gänzlich von der Natur beherrscht, später soll die Vernunft zu größerer Herrschaft sich erheben. In dieser Erhebung bildet sich das wissenschaftliche Denken; es ist die höhere Stufe in der Entwickelung des vernünftigen Lebens, welcher als niedere Stufe das gewöhnliche Denken vorausgehen muß. Hieraus fließt das Verhältniß, welches wir zwischen der gewöhnlichen und der wissenschaftlichen Denkweise setzen müssen. Diese soll jene verbessern, beruht aber auch auf ihr; denn der höhere Grad findet im niedern seine Begründung. Nicht in allen Stücken sind wir schon zum höhern Grade gelangt; noch immer sollen wir unsere Vernunft bilden; noch immer stehen wir unter der Herrschaft der Natur und sollen die rohen Stoffe, welche sie für unsern Unterricht bietet, durch die Kraft der Vernunft zu bewältigen suchen. Die Nahrung, welche die Natur uns gewährt, welche der natürliche, gesunde Menschenverstand zuerst aufnimmt, sollen wir nicht verschmähen.

Man hat gefragt, was diese Vernunft sei, deren wir uns rühmen. Man hat sie zu verdächtigen gesucht wegen der Irrthümer, von welchen sie sich umgeben sieht. Aber nur ihr können wir vertrauen. Denn auch das Urtheil der Verwerfung, welches jemand über ihre Verirrungen fällen möchte, würde ein Urtheil der Vernunft sein. Wenn man die Irrthümer und die Schwächen anklagt, welchen die Vernunft unterliegt, so klagt man nicht die Vernunft an, sondern nur das, was ihr anhaftet. Es ist richtig, wenn man die sichere Führung des Instincts preist, wenn man fordert, daß wir den Glauben an eine höhere Leitung der menschlichen Geschicke nicht aufgeben sollen gegen das blinde Selbstvertrauen auf unsere schwache Vernunft; aber nur deswegen ist es richtig, weil die Vernunft im Menschen ihre eigenen Schwächen erkennt, die Triebe und den Unterricht

der Natur zu benutzen, der Leitung der göttlichen Vorsehung zu folgen uns anräth. Genug, wenn wir auch die Mängel, ja das Verderben und die Sündhaftigkeit unserer Vernunft zu verklagen gerechte Ursachen finden, immer ist es nur unsere eigene Vernunft, welche diese Anklagen erhebt und in letzter Entscheidung das Urtheil abgibt. Man hat die menschliche Vernunft einer Kritik unterwerfen wollen; man darf aber dabei nicht vergessen, daß diese Kritik selbst nur ein Werk der menschlichen Vernunft werden kann.

Doch die Frage bleibt zurück: was ist diese vielgerühmte Vernunft, auf welche wir in letzter Entscheidung uns berufen? Von ihrer Beantwortung hängt die Rechtfertigung ihres Rechts ab, eine solche Entscheidung zu geben. Vernünftig nennen wir alles, was zweckmäßig ist. Schon früher wurde bemerkt, daß alles, was wir uns zurechnen können, aller unser wahrer Werth von unserer Vernunft abhänge. Wo Zurechnungsfähigkeit stattfindet, da können wir loben oder tadeln, da unterscheiden wir Richtiges und Falsches, Gutes und Böses. Erscheinungen dagegen, Producte der Natur, trifft an sich weder Lob noch Tadel; nur in Beziehung auf uns, unsere Wünsche oder Absichten, kann ihnen Lob oder Tadel zufallen, sonst sind sie alle so, wie sie sind, tadellos und ohne Lob hinzunehmen, die eine nicht besser als die andere, weil sie alle nach dem nothwendigen Gesetze der Natur erfolgen und nicht anders sein können, als sie sind. Lob und Tadel aber hängen vom Zweck ab; was dem Zwecke entspricht, wird gelobt, was ihm widerstreitet, getadelt. Wo Vernunft ist, da unterscheidet man Besseres und Schlechteres, indem man in dem Zwecke das Gute sieht, welches die Vernunft will, und nach dem Maßstabe desselben alles beurtheilt, je nachdem es ihm sich nähert oder von ihm sich entfernt. In der Vernunft also, als natürliche Anlage betrachtet, sehen wir die Fähigkeit zu zweckmäßigen Thätigkeiten; als erworbene Fertigkeit wird sie betrachtet, wenn man den Menschen lobt,

welcher zweckmäßig zu leben gelernt hat. Die Vernunft vollbringt das Zweckmäßige und beurtheilt es auch. Weil sie das Gute will, nicht allein für den Augenblick, sondern zu dauerndem Besitz, nicht allein für andere, sondern auch für sich, muß sie dasselbe sich aneignen und in ihrem Bewußtsein festhalten.

Darauf geht aber unser ganzes Leben und Denken aus, das Bessere zu gewinnen, das Zweckmäßige zu thun. Unser Leben würde ohne Gehalt sein, wenn es zwecklos wäre. Die Frage, warum wir leben, ist gleichbedeutend mit der Frage, zu welchem Zwecke wir leben. Daher ist die Entscheidung über die Bedeutung alles dessen, was unserm Leben angehört, in die Hand der Vernunft gelegt, weil sie das Zweckmäßige schafft und bedenkt. Wir aber dürfen uns nicht rauben lassen, daß wir Vernunft haben, weil sonst unser ganzes Leben, alle unsere Sorge und Arbeit umsonst wäre. Danach müssen wir alles, was wir thun, anerkennen und glauben, messen oder beurtheilen, ob es zweckmäßig oder vernünftig gethan, anerkannt und geglaubt wird; denn was auf den Zweck sich richtet, das ist richtig und nur dem Richtigen können wir unsern Beifall zollen. Praktiker und Theoretiker stimmen hierin überein; sie wollen und erkennen das Gute und gehen auf das Bessere aus; von der Vernunft müssen sie die Entscheidung erwarten über das, was den richtigen Weg zum Zwecke einschlägt. Allzu eifrige Freunde der Naturwissenschaft, welche dem Gegenstande ihrer Forschungen alle Wahrheit zuwenden wollten, haben gemeint, was wir Vernunft nennten, wäre nur ein Product der Natur. Wenn dies richtig wäre, so würde nur der allgemeinen Natur die richtige Naturforschung zugerechnet werden können, nur sie in Besitz der Naturerkenntniß sein, und ebenso würde auch nur ihr, nicht dem Naturforscher der Irrthum über die Natur zur Last fallen. Damit stehen in Widerspruch alle Annahmen der Naturforscher über ihre eigene Wissenschaft. Die Natur kann nicht irren; sie weiß ebenso wenig von sich; der Naturforscher legt sich die

Schuld des Irrthums und das Verdienst der Entdeckung bei. Die Natur kennt keine Zwecke und keine Abirrungen vom Zwecke; wenn aber die Naturwissenschaft sich auf sich selbst besinnt, wird sie gewahr werden, daß sie den Zweck, die Natur zu erkennen, verfolgt und ihn verfehlen kann. Verdienst und Schuld in dem einen und in dem andern darf sie nicht auf die Natur abwälzen; als ein Werk der Vernunft, welches von den Werken der Natur unterschieden werden muß, hat sie sich zu begreifen.

Wenn nun im praktischen und theoretischen Leben die Vernunft entscheidet, woher der Streit zwischen beider Meinungen? wie können der gewöhnlichen Meinung die Lehren der Philosophie paradox erscheinen? Man wird beachten müssen, daß die werdende Vernunft mit dem Zweck auch die Mittel suchen muß. Darin unterscheiden sich nun die praktische und die theoretische Denkweise, daß jene die Mittel, diese den Zweck vorzugsweise bedenkt. Denn die Praxis will ihre Zwecke ausführen und lenkt daher ihre Gedanken auf die Mittel; die Theorie begnügt sich mit dem Gedanken des Zwecks, welcher die ganze Bedeutung des Werdens und aller in ihm vorkommenden Mittel erklären soll. Nicht ausschließlich ist dieser Gegensatz; denn wer die Mittel bedenkt, kann doch nicht vergessen, daß sie Mittel nur sind, weil sie dem Zwecke dienen, wer den Zweck erforscht, muß daran denken, daß er Zweck ist, weil Mittel erst zu ihm führen sollen; aber es mag der Schwäche der menschlichen Vernunft zugerechnet werden, daß wir in der Beschäftigung mit den Mitteln des Zwecks, in der Beschäftigung mit dem Zweck der Mittel nur halb eingedenk bleiben. Daher scheiden sich praktisches und theoretisches Leben in der Theilung der Arbeiten wie verschiedene Geschäfte, an welche sich verschiedene Lebensweisen anschließen, unter welchen Uneinigkeit nahe liegt. Daher hat man von einem Streite zwischen theoretischer und praktischer Vernunft geredet. Sollte die Vernunft mit sich selbst uneinig sein? Im Zwecke sucht sie Ruhe vom Streit.

Sie soll die letzte Entscheidung geben. Wenn aber praktische und theoretische Vernunft sich entzweiten, welcher von beiden würde die letzte Entscheidung zukommen? Man hat von einem Primat der einen vor der andern geredet. Aber was vernünftig ist, das ist richtig; was die Vernunft gebietet, das sollen wir thun, das sollen wir denken; sie gebietet unbedingt alles, möge es dem praktischen oder dem theoretischen Geschäft sich zuwenden. Es wird zur letzten Entscheidung wol nur darauf ankommen können, daß man in der Theorie über den Zweck nicht die Mittel, in der Praxis über die Mittel den Zweck nicht vergesse. In gleicher Weise ist die Einseitigkeit des praktischen und des theoretischen Urtheils Ursache des Streits und zu meiden.

Doch haben wir mehr die Einseitigkeit der gewöhnlichen als der wissenschaftlichen Denkweise zu fürchten. Wahre Wissenschaft blickt nach allen Seiten, das praktische Urtheil dagegen läßt sich von den zunächstliegenden Aufgaben fesseln. Tief stecken wir in den Mitteln; vom Zwecke sind wir weit entfernt; daher kann uns die praktische Noth leicht den Zweck außer Augen rücken. Daher kommt es auch, daß die zwingenden Bedürfnisse des Lebens viel früher an die gewöhnliche Denkweise uns heranziehen, die Wissenschaft viel später sich entwickelt. Dies gibt ein günstiges Vorurtheil für die letztere ab, weil sie einer größern Reife des Lebens angehört. Wenn Streit zwischen praktischer und theoretischer Lebensansicht sich erheben sollte, so würde der Grund doch zunächst wol darin zu suchen sein, daß die erstere als die niedere Bildungsstufe sich sperrte, der letztern als der höhern Bildungsstufe Folge zu leisten. Doch wäre auch der entgegengesetzte Fall möglich, daß die letztere sich fortreißen ließe, das richtige Urtheil zu verkennen, welches die erstere gebracht hätte. Auch in diesem Fall würde doch nur eine Berichtigung des wissenschaftlichen Urtheils helfen können. Und so haben wir überhaupt der Wissenschaft zu vertrauen, wenn wir

den Streit der Ansichten geschlichtet sehen wollen. Sollte überhaupt von einem Primat geredet werden können, so würde es der theoretischen Vernunft zufallen müssen, weil sie alle Urtheile, auch die über die gewöhnliche und über die praktische Denkweise, zu fällen und zu berichtigen hat. Wir stehen auf dem Boden der theoretischen Untersuchung; von ihm aus können wir nur der Theorie recht geben; gegen sich selbst kann sie nicht Partei ergreifen, sie wird sich aber auch nicht der Parteilichkeit gegen die praktische Denkweise schuldig machen dürfen.

Daß wir jedoch auf diesen Standpunkt der wissenschaftlichen Untersuchung uns stellen, haben wir vor der Vernunft überhaupt zu rechtfertigen. Wir sehen, daß sie den Zweck aufsucht und alle ihre Werke dadurch rechtfertigt, daß sie zweckmäßig sind. Dies trifft auch die Mittel, welche die praktische Vernunft ergreift. Deren aber sind viele, und das praktische Leben sieht sich daher in sehr mannichfaltige Geschäfte verwickelt. Es soll viele Zwecke betreiben, und es kann nicht ausbleiben, daß es dadurch in seinen Gedanken zerstreut wird. Einer solchen Zerstreuung kann die Vernunft sich nicht überlassen; sie muß Sammlung aller ihrer Kräfte fordern, um das Beste zu leisten. Diese Sammlung wird von der wissenschaftlichen Untersuchung angestrebt. Das sehen wir daran, daß je mehr unsere Gedanken an das praktische Leben sich anschließen, um so mehr sie dem Besondern sich zuwenden, je mehr sie wissenschaftlichen Charakter annehmen, um so mehr sie das Allgemeine zu umfassen suchen. Nicht immer unmittelbar wendet sich die wissenschaftliche Forschung auf das Allgemeine; auch die Wissenschaften zerstreuen sich in verschiedene Fächer; dies geschieht um so mehr, je stärker sie der Praxis sich zuwenden und für die besondern Bedürfnisse des Lebens sorgen; aber alle Wissenschaften sehen sich doch durch ein allgemeines Band, durch ihren gemeinsamen Zweck, das Wissen zu schaffen, miteinander verbunden, und indem sie gemeinschaftlich allgemeine Erkenntniß erstreben, werden

sie zu dem Gedanken des Allgemeinsten geführt, welcher das Ganze aller ihrer Erkenntnisse zusammenhalten und uns das Ganze, zu welchem wir gehören, vergegenwärtigen soll. Diesem Gesichtspunkte wissenschaftlicher Ueberlegung führt uns die Vernunft zu, indem sie die Sammlung unserer Kräfte fordert, damit wir unsere Stellung zum Ganzen erkennen und lernen, wie wir im Gleichgewicht mit ihm uns zu behaupten haben. Auch unsere praktische Vernunft wird anerkennen müssen, daß hierauf alles in ihren Werken abzweckt.

Der Gedanke des Allgemeinsten gehört aber der Philosophie an. Sie vertritt die Gemeinschaft aller Wissenschaften. Zwar will sie nicht alle Wissenschaften in Wirklichkeit ausführen, dazu reicht unsere schwache, noch im Wachsthum begriffene Vernunft nicht aus, aber sie erinnert uns an den Zweck der Vernunft, um welchen sich alle unsere Kräfte sammeln sollen, sie schärft uns das Gebot der Vernunft ein, daß alle Wissenschaften mit allen Werken des praktischen Lebens zu seinem Dienste sich vereinigen sollen, und leitet aus diesem Zwecke die Gesetze der Vernunft für unser Denken und Leben ab. Denn vom Zwecke hängt der richtige Weg ab, welcher zu ihm führen soll. Was dem Zwecke gemäß ist, das ist richtig und gut, das ist vernünftig, das billigt die Vernunft nicht nur, das gebietet sie auch. Indem die Philosophie also den Zweck unsers Lebens uns erkennen läßt, weist sie zugleich auf das richtige Verfahren hin, durch welches wir zu ihm gelangen sollen.

Wir werden nicht erwarten können, daß die allgemeinen Vorschriften der Wissenschaft sogleich williges Gehör finden. Indem die Philosophie um den Gedanken des Zwecks unser Bewußtsein sammelt, eröffnet sie uns einen weiten Blick in eine unermeßliche Zukunft, in alle die Werke, welche die Vernunft vollbringen soll. Sie ist von diesem Ideal des Zwecks erfüllt und zerlegt es in viele Ideale, welche ausgeführt werden sollen, weil wir nicht sogleich den Zweck in seinem Ganzen erreichen können. Ueber ihre Ideale geräth sie in die Gefahr, die Wirklichkeit des gewöhnlichen Lebens zu wenig zu beachten. Wir aber bleiben an dieser gefesselt; die Gewohnheit des Lebens und des Denkens führt uns immer wieder die Bedürfnisse des Augenblicks, die Schranken der Natur, die Schwächen der Vernunft zu Gemüth. So beschleicht uns der Zweifel, ob es auch möglich sein möchte, den Forderungen und strengen Geboten der Vernunft zu genügen. Die Vernunft will das Gute, sie will aber auch nur das Mögliche; das Unmögliche zu wollen ist unvernünftig. Hinter die Schwächen der Vernunft verstecken sich die, welche dem strengen Gesetz der Vernunft sich entziehen möchten. Sie erklären die Ideale der Vernunft für Chimären. Die theoretische Vernunft will die Wahrheit erkennen, sie alles Scheines entkleiden. Aber die reine nackte Wahrheit ist nicht für uns; die Augen des Maulwurfs können das Licht nicht ertragen; die reine Wahrheit ist eine Chimäre. Dies sind die Gedanken, welche uns anrathen, der Gewohnheit unsers halb das Wahre erkennenden, halb im Dunkel tappenden Denkens zu folgen und die Forderungen der Philosophie als Paradoxa zu verwerfen.

Es ist wahr, daß die Ideale der Vernunft für die Gegenwart unmöglich sind, daß es eine Chimäre sein würde, ihre augenblickliche Erfüllung zu fordern. Das gilt besonders für das Ideal, welches die Philosophie in Vertretung der theoretischen Vernunft an die Spitze ihrer Forschungen stellt, für das unbedingte Wissen der reinen Wahrheit. Die volle Wahrheit steht unsern beschränkten Blicken nicht offen; die reine Wahrheit ist uns von der Natur mit Schein umhüllt. Aber die Philosophie behauptet auch nicht, daß ihre Ideale sofort ausgeführt werden könnten; sie fordert sie nur für eine spätere Zukunft. Wenn sie der Gefahr unterläge, über ihre idealen Forderungen die Beschränkungen des gegenwärtigen Lebens und seiner Mittel zu misachten, so würde sie zu Chimären sich ver-

leiten lassen, dafür aber nicht die Vernunft zum Zeugniß aufrufen können. Doch ihre Ideale hält sie aufrecht, wie wenig sie auch der Gegenwart passen mögen, weil die Vernunft nicht an die Gegenwart gebunden bleibt, sondern den Fortschritt zum Bessern will. Den Gedanken an den zukünftigen Zweck bildet die Philosophie aus, wie er ihr von der Vernunft eingegeben wird, und macht ihn zum Maßstabe für die Beurtheilung des Vorhandenen, an welches wir Lob und Tadel zu vertheilen haben. Wenn ein Streit der gewöhnlichen Meinung gegen sie sich erhebt, so beruht er nur darauf, daß diese nicht die Zwecke der Vernunft, welche das Bessere hoffen lassen, sondern die bisherige mangelhafte Uebung, den gewohnten Lauf der Dinge zum Maßstabe ihrer Beurtheilung machen will. Die Gedanken der wahren Philosophie verstoßen nur gegen die gewöhnliche, kleinmüthige Meinung, nicht gegen die Wahrheit, nicht gegen die Vernunft.

Mit großen Gedanken, mit einem Entwurf der kühnsten Hoffnung ist die Philosophie beschäftigt. Was die Gegenwart bietet, die bisherige Erfahrung zeigt, wird von diesen Gedanken weit überstiegen. Man hat das Gebiet, in welches sie einführen, das Transscendentale genannt. Es eröffnet uns eine neue Welt; wie eine der unserigen fremde Welt ist sie angesehen worden. Kann man sich wundern, daß der nüchterne Verstand des Praktikers sich scheut, auf ein solches, weit von seinem Treiben abliegendes Gebiet einzugehen? Man wird ihm erst zeigen müssen, daß diese Welt des Philosophen keine Fabel und keine ander ist, als die von den Wünschen und Werken des vernünftigen Lebens angestrebte, nur verklärt von dem Gedanken an den erreichbaren Zweck. Solange freilich der nüchterne Verstand die Meinung hegt, daß es nicht besser werden, sondern der Lauf der Dinge nur immer wieder den alten Kreislauf des Entstehens und Vergehens herbeiführen könne, ist keine Versöhnung der gemeinen Denkweise mit der Philosophie zu erwarten. Wie es bisher war, so wird es immer bleiben, das ist der Grundsatz der reinen Empiriker, der Meinung, welche an die Gewohnheit sich fesselt; er ist auch der hartnäckige Feind der Philosophie und einer muthigen Vernunft, welche die Erfahrung zu bessern Ergebnissen auszubeuten weiß. Denn in der Erfahrung entdeckt diese auch die langsamen, fast unmerklichen und verborgenen Fortschritte der Vernunft. Sie sind oft schwankend, oft bedroht, aber endlich brechen sie doch siegreich durch. Der Praktiker wird klagen können, daß die Welt nicht besser werde, weil er nur den engen Raum seines Lebens bedenkt und im Alter sich nicht stärker findet als in der Jugend; aber die Welt der Wissenschaft findet sich im Fortschreiten. Die Natur fesselt uns; doch im freien Denken und Erkennen sind wir viel weiter gekommen, als unsere Vorältern waren. Langsam schreiten unsere Erkenntnisse vorwärts; je mehr wir lernen, um so mehr sehen wir ein, wie groß noch unsere Unwissenheit ist; aber sicher schreiten jene fort und mindert sich diese. Soll ich erschrecken über die Größe dessen, was ich noch zu lernen und zu leisten habe? Darf ich mit meiner Schwäche mich entschuldigen, wenn ich an die Pflichten ermahnt werde, welche die schwierigen Ideale der Vernunft mir auferlegen? Dann müßte ich die Lehre Kant's vergessen haben: du kannst, denn du sollst. Oder, wie Lessing sagt: ist doch die Ewigkeit mein. Das sind die kühnen Gedanken des Philosophen, welche der gewöhnlichen Meinung paradox erscheinen. Der Widerspruch dieser gegen die Philosophie ist Kleinmuth, welcher von den Schwächen der Vernunft, von dem Schlechten in der Welt sich schrecken läßt und die ganze Welt für so schlecht erklärt, daß sie keine Kraft zum Bessern, viel weniger zum Besten habe.

Nach diesen Ueberlegungen müssen wir den Grund, warum die Lehren der Philosophie paradox erscheinen, darin suchen, daß die gewöhnliche Meinung die Neigung hat, das Schlechte aufzusuchen. Die Praxis ist wachsam, ja zum Mistrauen ge-

neigt, weil sie in der Abhülfe der Bedürfnisse mit dem Uebel zu kämpfen hat. Daraus kann ihr das Vorurtheil erwachsen, welches überall Schlechtes, Schwaches, nichts als vergängliche Erscheinungen sieht. Dieses Mistrauen hat sich tief eingewurzelt; von der gewöhnlichen Denkweise hat es sich auf die Wissenschaft übertragen. Wenn sie nicht tief eindringt in die letzten Gründe, sieht sie auf der Oberfläche nur die Bewegung der Erscheinungen und macht sich nur zu einer folgerichtigern Auslegung der gemeinen Meinung. Daher hat es auch Philosophen gegeben, welche der Welt und der Vernunft in ihr mistrauten, dem Skepticismus oder dem Pessimismus huldigten. Nur schwer kommt man über das Vorurtheil hinweg, daß die Welt mit einem unheilbaren Uebel behaftet ist. Wer aus ihm seine Folgerungen richtig zieht, wird dem Schlusse nicht entgehen können, daß man sie fliehen, ihr entsagen müsse, daß es besser sein würde, nicht geboren zu sein, als ein Leben zu führen, welches keine Hoffnung auf endlichen Erfolg habe. Wenn die Welt keine Kraft zum Bessern hätte, so wäre alle ihre Arbeit umsonst; sie würde schlechthin ohnmächtig sein; an ihr wäre nichts zu loben, denn sie wäre nur eine endlose Reihe von Erscheinungen, welche um das Dasein kämpften, von welchen aber unausbleiblich das Leben der einen der Tod der andern wäre. Dieser Pessimismus ist der Schluß einer Philosophie, welcher aus jenem Vorurtheil des gesunden Menschenverstandes folgert. Die gewöhnliche Denkweise entzieht sich ihm nur in ihrem Leichtsinn, welcher um die Folgerungen ihrer Grundsätze wenig sich kümmert. Aber die wahre Philosophie ist das nicht. Nicht Mistrauen, sondern Vertrauen, Vertrauen zur Vernunft ist das bewegende Princip der wahren Philosophie und jeder wahren Wissenschaft. Wie könnte eine Wissenschaft sein ohne Vertrauen zu ihrem eigenen Urtheil? Den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung mistraut die Philosophie nur, um sie zu bessern, sonst will sie nicht einreißen, sondern aufbauen. Indem sie die Wissenschaft zu bessern strebt, strebt sie die Welt zu bessern. Denn die Wissenschaft ist auch eine Macht in ihr. Das Wissen will sie schaffen, und weil die Vernunft nichts Unmögliches will, muß auch das Wissen möglich sein in seiner ganzen Vollkommenheit und in seiner ganzen Macht. Die Vernunft will den Zweck, nicht allein das Bessere, sondern auch das Beste; es muß möglich sein, weil die Vernunft es will; sie verspricht es uns; die Philosophie, welche der Vernunft vertraut, hofft von der Welt das Beste. Die Vernunft in ihr ist nicht ohnmächtig, sondern sie hat alle Macht, welche sie begehren kann, die Macht zu allem Vernünftigen, d. h. zu allem Zweckmäßigen. So setzt die Philosophie dem Pessimismus den Optimismus entgegen, der Verzweiflung am Guten das Vertrauen zu der unüberwindlichen Macht des Guten.

Die beste Welt, die durchaus zweckmäßige, auf den letzten Zweck, das höchste Gut berechnete Welt, welche die Macht und die Möglichkeit, das Beste zu erreichen, in sich trägt, das ist das oberste Paradoxon der Philosophie. Viele andere Paradoxa sind in ihm verschlossen. Sehr fest muß die Philosophie in ihrem Vertrauen zur Vernunft werden, wenn sie gegen die Bedenken der Erfahrung, welche uns überall die Uebel der Welt zeigen, bestehen will.

Wir stellen dies eine, viele andere in sich schließende Paradoxon an die Spitze der Fragen, welche wir aufwerfen. Andere sollen ihm folgen. Doch die Reihe reicht in das Unbestimmte. Wir können sie nicht erschöpfen und unsere Absicht ist gegenwärtig auch nur auf einen kleinern Kreis fraglicher Untersuchungen gerichtet, welche uns soeben dringlich erscheinen. Es könnte scheinen, als wenn sie außer Zusammenhang miteinander ständen, wenn man nur die Ueberschriften der fraglichen Sätze beachtet. Wenn man dagegen auf die inhaltschweren Folgerungen und die Fülle der Beziehungen, welche einem jeden dieser Paradoxa zukommen, sein Augenmerk richtet, wird man gewahr

werden, daß sie eine Kette von Angriffen bilden gegen die vorgeschobenen Posten, durch welche ein Gegner sein Centrum zu decken gesucht hat. Der Gegner ist die gewöhnliche Meinung, welche an sich schwach, durch die Menge ihrer Anhänger trotzigen Muth gewinnt; in ihm widersteht sie der weitern Forschung; sie will ein für allemal bei ihrer Meinung bleiben, bei der Weltansicht des gesunden Menschenverstandes, bei dem Urtheile der Menge über die ganze Welt; das kann nicht irren, in ihm fühlen wir uns sicher, weil alle Welt uns beistimmt. Die vorgeschobenen Posten, das sind die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung. Wenn der Zweifel erwacht, der Vater der Forschung, dann werden sie ihm als unbestreitbare Grundsätze, als Ergebnisse aller Erfahrung entgegengeschickt, daß sie die unerschütterliche Wahrheit des gesunden Menschenverstandes vertheidigen. Dieses Vertrauen auf die Wahrheit, welche in der gewöhnlichen Meinung liegt, wollen wir nicht bestreiten; wir gestehen ihr ihre Rechte zu; wir können sie nicht leugnen, weil auch die Lehren des Philosophen auf ihrer Grundlage beruhen; aber aus ihrer Position müssen wir sie vertreiben; sie gehört nicht zu ihrem Rechte; daß sie ein für allemal bei ihrer Meinung bleiben will und jede weitere Forschung uns verbietet, dehnt ihr Recht zum Unrecht aus. Gegen diese Centralstellung sind alle unsere Angriffe auf die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung gerichtet. Sie hat sich ausgesprochen in der Lehre, daß diese Welt, in welcher wir leben, unvollkommen sei und unvollkommen bleiben werde. Das ist das Resultat der bisherigen Erfahrung, das Urtheil des gesunden Menschenverstandes. Wir wagen dagegen die Frage, ob die Welt so bleiben müsse, wie sie bisher immer war.

Erstes Paradoxon.

Die schlechthin gute Welt.

Die Klagen über die Schlechtigkeit der Welt werden überall gehört. Wir fühlen uns beschränkt; nur mit Misbehagen können wir unsere Schranken dulden; ein weiterer Raum unserer Wirksamkeit ist uns Bedürfniß; unsere Schranken sind unserm Willen zwangsweise aufgelegt; unser Wille will Freiheit von ihnen; über alles, was ihn berührt, will er frei schalten können. Daß uns die übrige Welt Schranken wider unsern Willen auferlegt, können wir nur als ein Uebel betrachten. So finden wir uns mit einem Uebel behaftet und mit unserer beschränkten Lage in dieser Welt können wir uns nicht zufrieden geben. Daher unsere Klagen über die Mängel und Uebel der Welt.

Blicken wir um uns, so finden wir alle Dinge in derselben Lage. Ein elender Trost für die Elenden. Ein Ding beschränkt das andere. Was dem einen zugute kommt, mangelt dem andern. Alles zusammengenommen, gibt nur eine Summe beschränkter Wesen, welche nichts Vollkommenes bieten kann. Die ganze Welt trägt ebenso viele Unvollkommenheiten in sich, wie unvollkommene Wesen in ihr sich finden. Das Leiden des einen läßt sich dadurch nicht wegschaffen, daß ein anderer es bewirkt. Man hat gemeint, der Mangel des einen ließe sich durch den Besitz des andern ergänzen, man könnte die ganze Welt wie ein ungeheueres Thier sich denken, welches die Schmerzen seiner kleinen Theile, der einzelnen Dinge, nur wie ein Ritzen

seiner dicken Haut oder so gut wie gar nicht empfinde. Was für ein unvollkommenes Wesen würde das sein, welches so wenig Empfindung seiner Zustände hätte? Je genauer wir zusammenrechnen, um so größer muß uns die Summe der Uebel in dieser Welt sich ergeben.

Dies ist die Rechnung, welche die Erfahrung über die Dinge der Welt aufstellt. Wir finden in ihr Gutes und Böses, Reichthum und Mangel. Dem Lobe, welches wir dem Gehalt der Dinge nicht versagen können, gesellt sich der Tadel über ihre Schranken bei. Nicht allein fühlen wir unsere eigenen Uebel, sondern unser Unbehagen über das Unbefriedigende in unserer Lage muß sich auch ausdehnen zu einem allgemeinen Urtheil über die Unvollkommenheit in der Zusammensetzung der ganzen Welt. Freilich, wir übersehen das Ganze nicht, aber einen Theil desselben kennen wir, und in diesem Falle ist der Schluß vom Theile auf das Ganze erlaubt. Die Unvollkommenheit des Theils überträgt sich auf das Ganze; wenn ein Theil leidet, muß auch das Ganze leiden; das Vollkommene duldet keinen unvollkommenen Theil in sich. Mir würde meine eigene Unvollkommenheit genügen, um die ganze Welt der Unvollkommenheit zu beschuldigen; denn was würde es mir helfen, wenn auch die übrige Welt noch so vollkommen wäre, ich aber müßte unter ihr leiden? Mein Leiden würde beweisen, daß in ihr nicht alles zu loben, nicht alles so wäre, wie es sein sollte. Auf das Mehr oder Weniger des Uebels kommt es hierbei nicht an. Die Welt mag immerhin besser sein, als sie meiner leidenschaftlichen Aufwallung im Zorn oder in der Verzweiflung erscheint, aber schlechthin gut ist sie nicht.

Wenn so die Erfahrung vom Theile auf das Ganze schließt, so wird sie dabei doch nicht übersehen können, daß es den Theilen der Welt bald besser, bald schlechter geht. Wie sie im Raum sich beschränken, so sind sie dem Wandel in der Zeit unterworfen. Eben hierin hat man ein Zeichen ihrer Unvollkommenheit gefunden. Zieht man hieraus die Summe des Ganzen, so lassen sich zwei Annahmen bilden. Man kann meinen, daß die Uebel der Welt doch im allgemeinen unverbesserlich bleiben, weil das, was dem einen Dinge zuwachse, dem andern entzogen werde; man kann auch annehmen, daß es mit dem Ganzen ebenso bestellt sei wie mit den einzelnen Dingen, und zuweilen der Zustand der Welt im allgemeinen sich bessere, zuweilen auch sich verschlechtere, im ganzen aber ein schwankendes Verhältniß oder ein Kreislauf zwischen Besserm und Schlechterm sich herstelle. Leibniz hat diese beiden Annahmen mit den Namen der Hypothesen vom Parallelogramm und vom Kreise bezeichnet. Der ersten Hypothese waren im Alterthum die Orientalen geneigt, welche in dem beständigen Wandel der Dinge die Ruhe, den sichern Bestand der Güter vermißten und aus der Vergänglichkeit der weltlichen Dinge den Schluß zogen, daß alles eitel sei. Sie schneidet uns alle Hoffnung auf Besserung ab. Mehr zu hoffen geneigt waren Griechen und Römer. Sie wandten sich lieber der andern Hypothese zu, welche im Kampf der weltlichen Dinge doch zeitweiligen Sieg des Bessern über das Schlechtere erwarten läßt, wenn auch die Wandelbarkeit der weltlichen Dinge keinen beständigen Sieg, keinen Abschluß des Kampfes gestattet. Aber nur mit Hypothesen haben wir hier zu thun; die Erfahrung läßt uns die Wahl; sie bietet nur Meinungen über das Ganze, weil sie es nicht übersieht. Der Schluß von den Theilen auf das Ganze kann keine Sicherheit bieten, weil die Theile selbst im Werden sind und vor dem Abschluß ihres Werdens sich nicht übersehen lassen.

Könnten wir wol ein reifes Urtheil über die Welt von der Erfahrung erwarten? Die Erfahrung selbst ist niemals reif; sie ist beständig im Werden und Wachsen. Wenn wir meinen, über irgendeinen Gegenstand könnte sie wol ein abgeschlossenes Urtheil abgeben, so wird darunter immer nur irgendeine

Periode seines Daseins zu verstehen sein. In dieser Periode, werden wir sagen können, hat es so sich gezeigt, ist es nicht anders gewesen oder geworden; wie es aber jenseits dieser Periode gewesen sein möge oder sein werde, darüber fehlt uns die Erfahrung. Wer kann es aus Erfahrung als sicher behaupten, das Leben der Menschen sei immer so elend gewesen oder werde immer so elend sein, wie es die drei Jahrtausende unserer Geschichte zeigen? Nicht immer ist die Ordnung der Welt dieselbe gewesen; es würde ein voreiliges Urtheil sein, wenn wir meinten, sie müßte immer so bleiben, wie sie gegenwärtig sich zeigt. Die Erfahrung selbst weist uns aus sich hinaus; sie läßt uns erkennen, daß die Dinge früher anders waren, sie läßt uns erwarten, daß sie später anders sein werden. Diese Welt, in welcher wir leben, ist noch nicht fertig mit allen Dingen, welche in ihr sind. Von solchen unfertigen Dingen werden wir freilich sagen müssen, daß sie unvollkommen sind und an Mängeln leiden; aber über ein unfertiges Werk können wir auch aus seiner bisherigen Gestalt kein abschließendes Urtheil fällen. Unsere Erfahrung gibt uns das Recht zu behaupten, daß die ganze Welt, soweit wir sie übersehen, an vielen Gebrechen leidet; sie läßt uns aber auch abnehmen, daß manches in ihr sich gebessert hat, und raubt uns die Hoffnung nicht auf Fortschritte in der Entwickelung des Ganzen. Dürfen wir nicht auch die Hoffnung hegen, daß diese Fortschritte zuletzt dazu ausschlagen werden, die fertige ganze Welt in makelloser Vollkommenheit uns zu zeigen?

Wenn man gegen den Ausspruch der Erfahrung Einspruch macht, so muß man einen höhern Richterstuhl anerkennen, vor dem er geltend gemacht werden soll. Ihn hat die Vernunft inne. Sie begleitet die Erfahrung, sie bekleidet sie sogar mit ihrer Autorität in der Entscheidung über Schlechtes und Gutes in der Welt; denn nur aus der Erfahrung der Thatsachen würden wir darüber kein Urtheil haben, ob sie zu loben oder

zu tadeln wären. Zu loben ist nur das Zweckmäßige, zu tadeln das Zweckwidrige, und über den Zweck hat die Vernunft das Urtheil. Wir müssen eine endgültige Entscheidung suchen; die soll die Vernunft geben. Was wir Erfahrung nennen, ist zum Urtheil über Schlechtes und Gutes in der Welt nur dadurch berechtigt, daß Vernunft an ihm theilhat und über die bisherige Erfahrung hinausgeht, um die Frage zu erheben, ob das Bestehende erhalten oder gebessert werden solle.

Zunächst ist es die praktische Vernunft, welche diese Frage aufwirft. Wer über die Mängel der Welt klagt, der erhebt auch Klage über seine eigenen Mängel; sie wird zu einer Anklage gegen ihn, wenn er nicht Hand anlegt, ihnen abzuhelfen. Das setzt voraus, daß noch Kräfte in ihm vorhanden sind, welche Besserung schaffen können. Sein Blick ist dabei auf eine bessere Zukunft gerichtet. Er will nicht nur erhalten; das Gegenwärtige ist bedroht, ist unsicher; er will es sicherer stellen; er will auch nicht allein das; die sicherere Zukunft schließt die bessere in sich; seine Kräfte, seine Macht sollen sich mehren. Die Welt also ist nicht so mangelhaft, wie sie gegenwärtig erscheint; es schlummern noch verborgene Kräfte in ihr, welche der praktische Mensch zu wecken und an das Licht der Erscheinung zu bringen sucht. Die praktische Vernunft glaubt an und hofft auf eine bessere Welt als die ist, welche die bisherige Erscheinung gezeigt hat. Ihr Urtheil unterscheidet also von der Erscheinungswelt (der sinnlichen Welt) die Welt, wie sie noch verborgen ist in ihren Gründen, die noch nicht an die sinnliche Erscheinung getreten sind (die übersinnliche Welt). Diese Unterscheidung ist nicht blos Sache einer müßigen Theorie; der Praktiker macht sie beständig, wenn er den vorliegenden Stoffen seiner Wirksamkeit, wenn er seiner eigenen Person ihre verborgenen Kräfte zu entlocken und in Thätigkeit zu setzen sucht.

Aber davor hütet sich die praktische Vernunft, auf zu weit abliegende Plane einzugehen. Vor dem Idealen hat sie eine

instinctartige Scheu. Das Beste ist dem Guten feind. Wer das unter den gegenwärtigen Umständen erreichbare Bessere verschmäht, weil es nicht in aller Rücksicht gut ist, der verfehlt seinen Zweck. Die praktische Vernunft will zwar den Zweck, sonst würde sie nicht vernünftig sein, aber nur den ausführbaren Zweck will sie, sonst würden wir den richtigen Weg, die Mittel zum Zweck verfehlen. Daher beabsichtigt sie nicht die schlechthin gute Welt, sondern nur eine solche Welt, in welcher das Gute noch unter vielen beschränkenden Bedingungen steht. Ihre verborgene, übersinnliche Welt läßt viele der Gebrechen zu, welche die Erfahrung bisher gezeigt hat, und sie sieht solche Mängel für unüberwindlich an. Sie beschränkt ihren Blick zur Kurzsichtigkeit, um desto schärfer die zunächstliegenden Aufgaben ins Auge zu fassen. Sie hat es nur auf eine langsame, allmähliche Besserung abgesehen.

Die Ansicht, welche aus dieser Denkweise der praktischen Vernunft hervorgeht, wird behaupten müssen, daß die Welt besser sei, als ihr Ruf ist, besser, als sie zu sein scheint. Die Erscheinungswelt ist dürftiger als das, was die praktische Vernunft aus ihr zu machen hofft. Wenn man gründlicher auf die verborgenen Kräfte der Welt sehe, dann werde man ihre Perfectibilität gewahr werden. Aber nur darauf haben wir zu sinnen, daß wir das Bessere an die Stelle des Guten setzen; daran zu denken, daß wir das schlechthin Gute erreichen, erlauben uns die beschränkten Kräfte und die bedingenden Verhältnisse unsers gegenwärtigen Lebens nicht; wir sollen nur die Hoffnung nicht aufgeben, daß es immer besser werden könne, weil von dieser Hoffnung unsere praktische Vernunft genährt wird. Eine fortschreitende Annäherung an das Gute in das Unendliche oder Unbestimmte fort, ohne daß doch jemals das schlechthin Gute sich erreichen ließe, fordert die praktische Vernunft, und danach bildet sich ihre Annahme von der Welt. Dies ist die Hypothese von der Hyperbel, wie sie Leibniz genannt

hat. Wie die Hyperbel ihrer Asymptote ohne Aufhören sich nähert, ohne je mit ihr zusammenfallen zu können, so, denkt man sich, komme die Welt immer mehr dem Guten näher, ohne es doch je erreichen zu können.

Doch ist auch dies nur eine Hypothese, welche der praktischen Vernunft aus der Ueberlegung über ihr Verfahren sich ergibt. Sie will immer weiter; das Ende ihres Strebens sieht sie nicht ab und kümmert sich weniger um den endlichen Ausgang als um die vorliegende Pflicht der Gegenwart, welche das Bessere fordert. Mit großem Nachdruck vertritt die praktische Vernunft diese ihre Ansicht von der Welt. Sie beruft sich auf eine Forderung der Vernunft. Was die Vernunft fordert, das gebietet sie auch. Wir sollen vernünftig, zweckmäßig leben. Dieses Wollen bindet uns; von den Geboten der Vernunft sollen wir unser Leben, unser Denken beherrschen lassen. Was wir sollen, muß aber auch möglich sein; denn die Vernunft fordert nichts Unmögliches; Unmögliches zu wollen, würde schlechthin thöricht sein; da nun das Bessere von uns gefordert wird, so muß auch das Bessere möglich sein und ein Fortschreiten im Guten in immer höherm Grade muß von den verborgenen Kräften der Welt gestattet werden. Das sind die Ueberlegungen der praktischen Vernunft über ihr eigenes Thun.

Es lassen sich aber auch noch weitere Ueberlegungen hieran anschließen, wenn man die Forderungen der praktischen Vernunft nicht so, wie sie dem Praktiker sich aufdrängen, anschließend an die besondern Aufgaben der soeben vorliegenden Pflicht betrachtet, sondern sie im allgemeinen überlegt, wie sie in der Untersuchung des ganzen sittlichen oder vernünftigen Lebens gedacht werden müssen. Der Praktiker, wie wir bemerkten, scheut die Ideale; in seinem Blick auf das zunächst Obliegende zerstreuen sie sich ihm, scheinen eins dem andern Hindernisse zu bereiten, unter sich und mit der Wirklichkeit in Widerspruch zu stehen; wir werden jedoch die praktische Vernunft nicht beschul-

digen dürfen, daß dies ihr nothwendig begegnen müsse. Sie kann sich auch zusammennehmen und ein allgemeines Ideal der Sittlichkeit sich zur Richtschnur ihres Lebens machen. Dann wird sie auch darauf dringen müssen, daß dieses Ideal des rein sittlichen, heiligen Lebens kein Hirngespinst sei, daß es an keinem Widerspruch leide, sondern möglich sei, weil die Vernunft es gebiete. Die Folgerungen hieraus würden dahin lauten müssen, daß wir aus dem Grunde der Welt das schlechthin Gute ziehen könnten und also die Welt ihrem Grunde nach schlechthin gut sei. Du sollst schlechthin gut handeln und kannst also schlechthin gut handeln. Das gilt aber auch nicht allein von dir, sondern auch von allen andern handelnden Wesen der Welt.

Dies ist eine Ansicht von der übersinnlichen Welt, wie sie aus Kant's Ideal des pflichtmäßigen Lebens hervorgegangen ist. Ueber die Hypothese der Hyperbel geht sie hinaus; sie fordert nicht allein eine Annäherung an die Vollkommenheit in das Unbestimmte fort, sondern die unbedingte Vollkommenheit. Wir können eine solche sittliche Weltansicht nicht tadeln; wir finden es auch begreiflich, daß jemand, welcher, in theoretischen Zweifeln lange umhergetrieben, das Vertrauen zur Sicherheit der wissenschaftlichen Grundsätze verloren hat, die praktischen Beweggründe zur Ueberwindung seiner Bedenken herbeizieht; aber er sollte sich doch nicht darüber täuschen, daß er sie nur zum Ausgangspunkte seiner Ueberlegungen macht und in der Entwickelung seiner sittlichen Weltansicht ein theoretisches Werk betreibt. Die Forderungen der praktischen Vernunft können ihm dringender, für alle Menschen faßlicher scheinen, aber er hat dadurch kein Recht erhalten, sie allein für unbedingt zu halten, den Forderungen der theoretischen Vernunft dagegen ihre Unbedingtheit abzusprechen. Die Praxis kann doch nur mit der Theorie in Sicherheit und Richtigkeit bestehen. Der Wille würde ohne Verstand blind sein. Die Vernunft will und gebietet den theoretischen Zweck ebenso unbedingt wie den praktischen, denn wenn wir richtig handeln sollen, so müssen wir auch richtig denken. Ganz besonders aber, wenn wir eine richtige Ansicht, ein richtiges Urtheil über die Welt haben wollen, haben wir uns an die theoretische Vernunft und ihre Forderungen zu wenden; denn die Welt ist kein Object unsers Handelns, sondern unsers Nachdenkens.

Hierin besonders zeigt sich die Kurzsichtigkeit der praktischen, die Weitsichtigkeit der theoretischen Vernunft. Das Handeln richtet sich immer nur auf besondere Gegenstände, einzelne Theile der Welt, das Denken sogleich auf das Allgemeine, das Ganze der Welt. Nicht aus dem, was eben vorliegt, schöpft die Theorie ihre Beweggründe; wir nennen die Vernunft theoretisch, sofern sie Erkenntniß, Wissen will. Dabei läßt sie sich nicht fesseln von dem jetzt Ausführbaren, sondern schickt ihre Gedanken in die früheste Vergangenheit und in die fernste Zukunft. Ihre Wißbegier kennt keine Schranken; alles will sie in seinem ganzen Zusammenhang erforschen und nichts ist, was nicht mit allem in Zusammenhang stünde; daher will sie das Allgemeine erkennen und selbst, wenn sie das Einzelne in seine kleinsten Bestandtheile zerlegt, kann sie seinen Zrsammenhang mit dem Ganzen nicht übersehen, sondern beabsichtigt nur, es zur Erfüllung des Allgemeinen zu erforschen. Das ist keine sträfliche Neugier, sondern wie eine jede andere Pflicht ist es uns geboten, daß wir richtig, zweckmäßig und nach dem allgemeinen Gesetze der Vernunft denken sollen. Unsere Vernunft fordert das Wissen; sie gebietet uns, daß wir es suchen, unbedingt, im kleinen und im großen. Es versteht sich von selbst, daß wir eine richtige Beurtheilung der Welt nur von der theoretischen Vernunft erwarten können.

In das Gebot der theoretischen Vernunft ist aber auch eingeschlossen, daß wir für jeden Gegenstand, welchen die Erfahrung uns zeigt, einen genügenden Grund suchen sollen. Für

einen jeden Gegenstand, d. h. für die ganze Welt der Erfahrung. In der Erforschung der einzelnen Dinge, wie die Erfahrung sie uns vorlegt, finden wir mancherlei Gründe; wenn wir den einen entdeckt haben, so zeigt sich, daß er unzureichend ist zur vollständigen Erklärung, weil er selbst einer Erklärung bedarf; wir werden zur weitern Erforschung seines Grundes getrieben. So verketten sich die Forschungen, so stellt sich der Zusammenhang der wissenschaftlichen Gedanken und ihrer Gegenstände her; der nächste Grund führt uns zu entferntern Gründen. Unsere Wißbegier wird nicht gestillt durch die Erkenntniß der nächsten Gründe, wir wollen auch die entfernten wissen; sie wird nicht eher gestillt werden, ehe wir nicht einen Grund gefunden haben, für welchen kein weiterer Grund zu suchen ist, d. h. wir wollen den letzten Grund wissen. Dieser Grund mag unserer Forschung sehr fern liegen; die nächsten Gründe entdeckt sie leichter als die entferntern; daher ist es auch begreiflich, daß Bedenken sich einstellen, wenn wir unsere Gedanken ausstrecken wollen nach der Erkenntniß des letzten Grundes. Aber an ihn sollen wir denken, weil nach ihm zu forschen die Vernunft gebietet. Ein letzter Grund oder viele letzte Gründe müssen vorhanden sein, weil sonst alles grundlos wäre und alle Forschung ein vergebliches, thörichtes Unternehmen.

Schon die praktische Vernunft hat uns belehrt, daß wir die Welt nicht nach ihren bisherigen Erscheinungen oder Leistungen beurtheilen dürfen, weil sie in ihren verborgenen Gründen noch Kräfte zur Besserung trägt. Nach ihren Gründen also müssen wir forschen, wenn wir ein reifliches Urtheil über sie haben wollen, und ihren letzten Grund oder ihre letzten Gründe müssen wir aufdecken, wenn ein endgültiges, durchaus gründliches Urtheil über sie uns zutheil werden soll.

Die nächsten Gründe zieht auch die praktische Vernunft in Ueberlegung. Sie findet sie in den einzelnen Dingen, den Individuen, welche die Kraft haben, Veränderungen in der Lage

der Dinge und in den Erscheinungen hervorzubringen; denn der praktische Mensch betrachtet sich selbst als ein Individuum, welches eine Kraft zum Handeln hat, und in seinen Handlungen wirkt er auf andere Individuen, welche die Kraft haben, in Wechselwirkung mit ihm einen Wechsel der Erscheinung hervorzubringen. Zu entferntern Gründen kommen wir, wenn wir überlegen, daß solche Kräfte der Individuen zum Theil durch frühere Vorgänge erworben oder geschaffen worden sind. Aber dabei bleiben unsere Ueberlegungen nicht stehen. Der Gedanke an die Welt tritt ein, indem wir den Zusammenhang aller Individuen bedenken, durch welchen sie die Kraft haben, gemeinschaftlich ihre Erscheinungen zu begründen. Dieser Zusammenhang hat lange bestanden, die Kräfte der Individuen sind in ihm geweckt, durch Uebung zu Fertigkeiten gesteigert und in die gegenwärtige Lage ihrer Verbindung gebracht worden, in welcher sie jetzt zu weiterer Wirkung schreiten. Wenn die theoretische Vernunft die vorliegenden Wirkungen gründlich erklären will, muß sie zurückgehen auf das ursprüngliche Dasein der weltlichen in Zusammenhang stehenden Dinge, welches allen ihren Wirkungen und Erscheinungen vorhergeht. Diesen Urstand und Anfang der Welt hat niemand erfahren, weil er allen Erscheinungen der Welt zu Grunde liegt und nie zur Erscheinung gekommen ist; aber die theoretische Vernunft muß ihn anerkennen, weil sie die letzten Gründe erforschen will. Sie gebietet, daß wir ihn annehmen, und was sie gebietet, ist ebenso gewiß und gewisser, als jedes Urtheil, welches sie auf das Zeugniß der Erfahrung fällt.

Fragen wir nun nach diesem Urstande der Welt, so haben wir in ihm die einzelnen Dinge von allen wirklichen Thätigkeiten entblößt uns zu denken; es bleiben in ihm nur Kräfte übrig, welche noch nicht in ihrem Zusammenhange zur Wirksamkeit und Hervorbringung der Erscheinung gekommen sind. Eine solche unwirksame Kraft nennen wir ein Vermögen. Den

weltlichen Dingen ein Vermögen beizulegen, können wir nicht vermeiden; denn die Vernunft soll zweckmäßig denken und handeln und muß daher vor der Wirklichkeit die Möglichkeit des Zweckmäßigen voraussetzen. Nur in der Mitte unsers Lebens finden wir immer schon durch frühere Entwickelungen hindurchgegangene, in Wirksamkeit getretene Vermögen, welche durch die Uebung zu erworbenen Kräften geworden sind. Wenn wir auf den letzten Grund der individuellen Kräfte zurückgehen wollen, müssen wir das noch unausgebildete, völlig rohe Vermögen der Individuen aufsuchen.

Sind wir damit zum Ende der Forschung gelangt? Vielmehr wir müssen weiter fragen: woher hat das Individuum sein Vermögen? Darauf dürfen wir nicht antworten: von sich selbst. Denn hätte irgendein Ding sein rohes Vermögen von sich, so würden wir ihm eine Thätigkeit zuschreiben müssen, durch welche es dasselbe gewonnen hätte, d. h. es wäre mit ihm schon über das rohe Vermögen hinaus zur Entwickelung seines Vermögens gekommen. Einen solchen Widerspruch im Beisatze dürfen wir der Vernunft nicht zumuthen. Es bleibt also nur die Antwort übrig, daß die Dinge der Welt ihr Vermögen von einem andern, nicht zur Welt gehörigen Wesen haben.

Mit dem, was wir hier behaupten, stimmt auch die Aussage unsers unmittelbaren Bewußtseins. Jedes Ding, welches sich seiner bewußt wird, weiß, daß es sein Dasein, den ersten Anfang seines Fürsichseins, seiner Entwickelung nicht von sich hat. Sein Vermögen zu dem, was es sich zurechnen darf, hat es empfangen. Es kann nun wol den Beginn seines Daseins von einem andern weltlichen Dinge herleiten; aber wenn es dies thun sollte, so würde es zu bedenken haben, daß diesem Dinge ein Vermögen beigelegt werden müsse, es ins Dasein zu rufen, und daß dann die Frage nur wiederkehre, woher es dies Vermögen habe. Etwa von einem dritten weltlichen Dinge? In dieser Weise der Erklärung kommen wir zu keinem Ende

der Fragen und zu keinem zureichenden Grunde. Genug, wir sind noch nicht zum letzten Grunde gekommen, wenn wir die Erscheinungen der weltlichen Dinge aus dem Vermögen derselben erklären.

Haben wir nun einen Grund oder mehrere Gründe für die verschiedenen Vermögen der weltlichen Dinge zu setzen? An mehrere Gründe würden wir denken können, wenn nicht auch der Zusammenhang aller Dinge seinen Grund forderte. Weil aber alles Weltliche zusammenhängt und eine Einheit bildet, muß auch alles zusammengepaßt sein in den verschiedenen Vermögen der besondern Dinge und können sie alle nur einen Grund haben. Mit diesem, vom Object hergenommenen hängt ein anderer subjectiver Beweisgrund zusammen. Unsere theoretische Vernunft fordert den letzten Grund, um in ihm Ruhe zu finden für ihr Forschen; hätte sie mehrere letzte Gründe zu suchen, so würde sie nur umherschweifen können in ihren Gedanken an sie und so ihren Zweck verfehlen; der eine würde den andern bedingen und alle beschränkt sein. Das wäre der Vollkommenheit zuwider, nach welcher die Vernunft strebt in allen ihren Werken und auch in ihren Gedanken; wenn sie aber einen vollkommenen Gedanken will, so muß sie auch Vollkommenes denken wollen; der Gedanke eines unvollkommenen Grundes kann ihr nicht genügen. Ihre Beruhigung findet sie nur, wenn sie zur Erkenntniß eines unbedingten und unbeschränkten Grundes aller weltlichen Erscheinungen gekommen ist. Diesen einzigen und vollkommenen Grund aller weltlichen Dinge nennen wir Gott, den Schöpfer. Er hat den Dingen der Welt ihr Dasein, ihr Vermögen, die Erscheinungen zu begründen, verliehen.

Diese Ueberlegungen mag vielleicht nicht ein jeder, keiner mag sie vielleicht in dem Zusammenhang, in welchem sie hier vertreten worden sind, sich entwickelt haben; das ist wol nicht dazu nöthig, um die Ueberzeugung der Vernunft zu begründen,

daß wir nur einen letzten, unbedingten und vollkommenen Grund der Welt anzunehmen haben. Die Ueberzeugung vom Sein Gottes ist viel allgemeiner verbreitet, als die Untersuchung der Beweggründe, welche die Vernunft zu ihr führen. Die Vernunft liebt den Sprung, den Sprung zum Ziele; wenn sie das Allgemeine ergreift, bedenkt sie wenig, ob sie auch alles Besondere zu seiner Erfüllung zusammenhat; wenn sie dem Gedanken an ihren Zweck zueilt, stürzt sie über die Mittel hinweg, welche zu ihm führen sollen. Erst die Erfahrung verweist an die Mittel; für die Vernunft ist der erste Gedanke an den Zweck, den Zweck aber aller Theorie findet sie in der Erkenntniß Gottes, des letzten, vollkommenen Grundes. Wer diesen Flug der Vernunft nicht beachtet, der findet ihre Beweise für das Sein Gottes leicht mangelhaft; er vermißt die Fülle der Mittelbegriffe, auf welche unsere Beweise in der Erfahrung sich stützen müssen. Wer von der Mannichfaltigkeit der Erfahrungsbeweise verwöhnt ist, kann sich in die Einfachheit der Vernunft nur schwer finden. Wir erinnern noch einmal daran, daß wir den Grund unserer Ueberzeugungen nicht in den Mittelbegriffen der unfertigen Erfahrung, sondern in dem Zweck der theoretischen Vernunft finden. Sie will wissen, den letzten Grund, die vollkommene Wahrheit wissen; daher ist ihr der letzte Grund, die vollkommene Wahrheit Gottes, gewiß. Der theoretische Zweck ist eine Forderung unserer Vernunft; unsere Ueberzeugung beruht auf einer solchen; aber diese Forderung ist auch das Motiv alles unsers wissenschaftlichen Denkens und tritt mit dem Ansehen eines unbedingten Gebots auf. Daß wir ihm folgen sollen, ist uns gewisser als jedes Urtheil der Erfahrung.

Erst wenn unsere Gedanken zu diesem obersten Grunde gelangt sind, werden wir über die Welt ein gründliches Urtheil sprechen können. Aus der Vollkommenheit ihres Grundes werden wir nicht anders schließen können, als daß sie in ihrem Grunde vollkommen ist. In ihrem Grunde, d. h. in ihrem Vermögen;

denn aus ihrem verborgenen Vermögen, haben wir gesehen, stammen alle ihre Thätigkeiten, durch welche sie in die Erscheinung tritt und ihre Kräfte zur Wirksamkeit und Wirklichkeit gelangen. Der vollkommene Gott kann ihr nur ein vollkommenes Vermögen verleihen. Jedes andere Werk würde mit seiner Vollkommenheit in Widerspruch stehen. Gott schuf die Welt und siehe, alles war gut.

Mit dem Gedanken des Monotheismus, daß ein einiger und vollkommener Gott alles begründet und beherrscht, ist der Gedanke an die schlechthin gute Welt unzertrennlich verbunden. Wer diesem Gedanken nicht vertrauen kann, muß auch Zweifel an jenem fassen und wird gezwungen, Gott zu leugnen oder, was dasselbe ist, Mittel zu suchen, die Allmacht und Allgüte Gottes in irgendeiner Weise zu schmälern. Kein Zweifel ist mächtiger gewesen, den Glauben an Gott zu erschüttern, als der Gedanke an die Schlechtigkeit der Welt. Wer an der Welt verzweifelt, der verzweifelt auch an Gottes Beistand. Unzählige Versuche sind gemacht worden, zu verschleiern, daß die Unvollkommenheit der Welt mit der Vollkommenheit ihres Urhebers sich nicht vereinigen läßt, daß sie seine Ohnmacht oder sein Miswollen, die Zurückhaltung seines Willens vom Guten, die Beschränktheit seiner Weisheit oder die Beschränktheit seines Beschlusses nothwendig nach sich ziehe. Sie haben sich aber vergeblich angestrengt, zu verhüllen, daß sie schließlich auf Gottesleugnung hinauslaufen, nämlich auf Leugnung des einen vollkommenen Gottes, des allmächtigen, allweisen und allgütigen Schöpfers aller Dinge. Sie sind aber alle als unvermeidliche Folgen daraus geflossen, daß man die Erfahrung von der Schlechtigkeit der Welt sich nicht ableugnen konnte und der Meinung sich hingab, daß man aus der Erfahrung ein vollgültiges Urtheil über die Welt fällen könnte. Alle diese Zweifel und Versuche der Verzweiflung wird man überwinden können, wenn man unterscheiden lernt zwischen der sinnlichen und über-

sinnlichen Welt und einsieht, daß die Beurtheilung der Schöpfung nach ihrer sinnlichen Erscheinung nicht ihre reine und volle Wahrheit trifft, sondern sie mit Sinnenschein belastet, sie vielmehr nach ihrem wahren Wesen als übersinnliche Welt beurtheilt werden soll und in diesem Lichte der Wahrheit als die schlechthin gute Welt sich zu erkennen gibt.

Freilich wir werden uns dabei eingestehen müssen, daß wir nicht im reinen Lichte der Wahrheit wandeln, daß die Welt der Erscheinung, in welcher wir leben, uns nicht losläßt, daß sie sogar mit der übersinnlichen Welt in so enger Verbindung steht, daß wir nur aus jener eine volle Erkenntniß dieser gewinnen können. Die übersinnliche Welt ist ja nichts anderes als der Grund der sinnlichen und heißt nur deswegen übersinnlich, weil sie der höhere Grund der sinnlichen ist, kann daher auch gar nicht ohne diese gedacht werden. Mit jener darf diese nicht im Widerspruch stehen, und es wird unsere Aufgabe sein, zu zeigen, wie es sich vereinigen läßt, daß die in ihrem Grunde schlechthin gute Welt zur sinnlichen wird, d. h. durch alle Schwächen und Mängel des sinnlichen Daseins und Lebens hindurchgeht.

Um ihr zu genügen, müssen wir zu dem Gedanken des letzten Grundes zurückkehren. Gott ist der oberste und alleinige Grund der Welt. Wir weisen hierdurch die Abhängigkeit Gottes in seinem Schaffen von einem andern Grunde, einer leidenden Materie, zurück, den Dualismus der alterthümlichen Weltansicht, welche das Schaffen Gottes nach Analogie des menschlichen Schaffens sich dachte und einen bildbaren Stoff annehmen zu müssen glaubte, aus welchem Gott die Welt gemacht hätte. Wäre es so, so würde Gott abhängig vom Stoffe und nicht der letzte Grund sein. Auch eine andere Abschattung derselben Weltansicht müssen wir verwerfen, nämlich daß Gott eine bildbare Materie in sich selbst vorfände, welche er zum Gegenstande seines Schaffens zu machen hätte. Nach ihr würde Gott

nicht der vollkommene Grund sein, weil er einen rohen Stoff in sich trüge und der Bildung bedürftig wäre. Das Vollkommene ist keiner Bildung fähig, weil es vollkommen ist. Es kann keine größere Macht gewinnen, weil Allmacht ihm beiwohnt; es kann nicht seiner selbst bewußt werden, weil es allwissend ist; es kann nicht Schöpfer werden, weil es Schöpfer ist. Das ist die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, des unbedingt Guten.

Darin liegt auch sein Unterschied von seinem Geschöpfe. Die Welt und alle Dinge in ihr findet die Erfahrung im Werden, in der Zeit, übergehend von der Vergangenheit in die Zukunft. Anders können sie nicht sein, weil sie bedingt sind durch ihren Grund, in ihm einen Anfang haben ihres Seins; von ihm müssen sie sich unterscheiden, um etwas anderes zu sein als er. In ihrem Begriff liegt das Werden; als Geschöpfe müssen sie anheben zu sein und das Werden kann nur gedacht werden als hindurchgehend durch verschiedene Momente der Zeit. Der Skepticismus geht weit; aber vergeblich würde er am Werden zu zweifeln versuchen; sein eigenes Zweifeln und Schwanken muß ihm das Vorhandensein des Werdens verbürgen. Wir haben auf diesen Unterschied zwischen Gott und seinen Geschöpfen zu halten, weil ohne ihn alles, was die theoretische Vernunft fordert, sich verwirren würde. Sie ist im Forschen begriffen; in ihm muß sie ausgehen von einem für sich nicht Genügenden, in einem andern Begründeten, um auf den Grund zu kommen; ihr Zweck ist die Erkenntniß des Grundes; sie wird gefordert; aber ein solcher Zweck könnte gar nicht sein, wäre nicht ein Ausgangspunkt von ihm verschieden; daher fiele jede Forderung der theoretischen Vernunft weg, wenn Begründetes und Grund sich nicht unterschieden. Das Begründete ist die Welt mit der Vielheit ihrer werdenden Dinge, der Grund ist Gott. Der Unterschied beider liegt also in der Forderung der theoretischen Vernunft als erste Voraus-

setzung, und die, welche ihn antasten, welche nach pantheistischer Vorstellungsweise Gott mit der Welt oder die Welt mit Gott als gleichbedeutend setzen möchten, stehen in Widerspruch mit der Forderung der Vernunft, welche Begründetes und Grund voneinander zu unterscheiden zwingt als zwei verschiedene Objecte des Denkens. Die Verschiedenheit ihres Seins besteht darin, daß der Grund immer derselbe bleibt, wie auch der Zweck unsers Denkens, das Begründete dagegen im Werden ist, wie auch der Ausgangspunkt unsers Denkens zu jeder Zeit ein anderer ist.

Noch über eine andere schwebende Frage werden wir uns hieraus belehren können. Von der einen Seite hat man gemeint, wenn Gott in seinem Schaffen an Gesetze gebunden wäre, so würde er nicht allmächtig, sondern abhängig sein, was seinem Wesen widerspräche, und daraus ist die Folgerung gezogen worden, daß er auch jede andere als die vorhandene Welt hätte schaffen können. Von der andern Seite hat man eine solche Willkür Gottes in seinem Schaffen für unverträglich gehalten mit seiner Allmacht und seiner Allgüte und behauptet, er könne die Gesetze der Vernunft, die allgemeinen wissenschaftlichen Grundsätze der Logik, Metaphysik und Mathematik für die Gesetze der Natur und die Herstellung der Ordnung der Welt nicht unberücksichtigt lassen. Beide Ansichten hängen an Vorstellungen, welche die Vollkommenheit Gottes vermenschlichen oder verweltlichen; denn die Unterscheidungen zwischen Macht, Weisheit und Güte beruhen doch nur auf der Betrachtung weltlicher Vollkommenheiten; sie gehen aber auch beide noch weiter, sie ziehen diese Vollkommenheiten auseinander und machen dadurch die Vollkommenheit Gottes zu einer Summe von Abstractionen, in welcher wir nicht mehr den wahren Grund aller Dinge wiedererkennen können. Von einer Willkür Gottes in der Schöpfung, in den Erweisungen seiner Allmacht zu reden, werden wir uns von vornherein verbieten müssen. Er ist, der

er ist, Schöpfer der Welt. Aber an die Gesetze der weltlichen Ordnung, welche wir uns in den Lehren der Logik, der Metaphysik und Mathematik oder auch der Moral entwickeln, ist er nicht gebunden, sonst würde nicht Gott, sondern diese abstracten Gesetze würden Gründe der Welt sein. Diese Gesetze fließen nur aus seinem Wesen und aus dem Verhältnisse, in welchem er als Schöpfer zu seiner Schöpfung steht. Abhängig ist Gott nur von seinem Wesen, wenn man das Abhängigkeit nennen kann, daß jemand er selbst ist. Gott kann nicht machen, daß er nicht Gott ist. Seine Allmacht und Allwissenheit kann er nicht zurückhalten, wie man gesagt hat. Der Satz des Widerspruchs schwebt nicht über ihm, aber ist in ihm gegründet, denn er drückt nur das feste Bestehen der Wahrheit, die unveränderliche Wahrheit Gottes aus. Weil Gott aller Dinge Grund ist, kann er nichts unbegründet lassen. Dies trifft nicht allein sein Werk nach innen, sondern auch nach außen, welche beide man auch unter verschiedene Gesichtspunkte zu bringen gesucht hat. Weil er Schöpfer ist, kann er weder anfangen noch aufhören Schöpfer zu sein, und es hängt von keiner Willkür ab, weder daß noch wie er seine Geschöpfe macht. Sein Verhältniß zur Welt gehört zu seinem ewigen Wesen, welches ewiger Grund ist nicht etwa einer beliebigen, sondern dieser bestimmten Welt, in welcher wir leben, mit allen ihren Gesetzen, ihrer ganzen Ordnung. Ebenso wenig wie er machen kann, daß er nicht Grund aller Dinge sei, ebenso wenig kann er machen, daß alle diese Dinge nicht seine Geschöpfe seien, die Natur der Geschöpfe an sich tragen und als seine Geschöpfe in unverbrüchlicher Ordnung zusammenhängen. Seinen ewigen Rathschluß kann er nicht ändern, weil er unveränderlich ist. Die Constanz Gottes verbürgt die Constanz der weltlichen Ordnung und ihrer Gesetze.

Diese Sätze der Theologie konnten wir nicht umgehen; wenn wir zu einem gründlichen Urtheil über die Welt kommen wollen,

müssen wir an ihren Grund denken. Betrachten wir sie als die Schöpfung Gottes, so ist das Urtheil über ihre Vollkommenheit leicht gefällt. Ein vollkommener Grund kann nur Vollkommenes begründen. Wir erinnern an die Zweifel, welche gegen das Sein Gottes erhoben worden sind von der Voraussetzung aus, daß die Welt unvollkommen sei. Sie würden sich nicht widerlegen lassen, wenn die Voraussetzung richtig wäre. Ein unvollkommenes Werk zwingt, auf einen unvollkommenen Meister zu schließen. Ist der Meister schlechthin vollkommen, so kann er nur ein schlechthin vollkommenes Werk schaffen. Ein solches fordert die theoretische Vernunft, weil sie nach einem letzten, vollkommenen Grunde aller Dinge forscht. Die Welt muß schlechthin gut sein in ihrem Grunde, weil sie einen schlechthin guten Grund hat. Wir reden von der wahren, der übersinnlichen Welt, der Welt im Ganzen gedacht, wie sie der Verstand erkennen soll. Die Erfahrung spricht nur von der sinnlichen, der Erscheinungswelt; ihr Urtheil handelt nur von einem kleinen Theile ihres Werdens und kann daher nicht darauf Anspruch machen, ein endgültiges Urtheil abzugeben. Es bleibt wahr, daß die gegenwärtige und bisherige Welt unvollkommen ist und der kleinste unvollkommene Theil in ihr ihre Unvollkommenheit hinreichend bezeugt; aber die gegenwärtige Welt ist noch nicht fertig und das Urtheil der Erfahrung über sie kann ebenso wenig für fertig gelten.

Das Urtheil der Erfahrung mischt sich beständig in unsere Philosophie und hat ein Recht, gehört zu werden, weil alles unser Denken, auch das philosophische, von der Erfahrung ausgeht und wir ohne Erfahrung den Reichthum der Welt gewiß nicht erkennen würden. Wir bestreiten ihr nur das Recht, unser Urtheil ganz in Beschlag zu nehmen, es auf ihren kleinen Kreis zu beschränken und den allgemeinen Blick der Theorie über das Ganze zu verwehren. In diesen Fehler der reinen Empiriker werden wir nicht verfallen; wenn sie den Gedanken

an das Ganze ausschließen möchten, so werden wir in diesem Gedanken nicht die Berücksichtigung der Theile zurückweisen; nur das können wir nicht billigen, daß man die unfertigen Theile zum Zeugniß aufrufen will gegen die Vollkommenheit des Ganzen, welche uns aus der gründlichen Beurtheilung der Welt hervorgeht. Das ist geschehen in verschiedenen Lehrweisen, welche wir bestreiten müssen, wenn wir Erfahrung und Vernunft in Uebereinstimmung setzen wollen in ihrem Urtheil über die Welt.

Im allgemeinen haben die, welche Gott als den Schöpfer oder alleinigen Grund der Welt anerkannt haben, gegen den Schluß von der Vollkommenheit Gottes auf die Vollkommenheit seines Werkes nichts einzuwenden gehabt, aber sie haben doch nur folgern zu dürfen gemeint, daß die Welt so vollkommen sein müßte, als sie sein könnte, daß sie die beste unter allen möglichen, denkbaren Welten sei und auch diese beste Welt schließe einige Unvollkommenheit nicht aus. Von dieser Lehre von der besten Welt, dem Optimismus, wie man sie genannt hat, ist unsere Behauptung wesentlich verschieden. Von einem tadellosen Grunde können wir nur ein tadelloses Begründetes ableiten. An dem Werke Gottes können wir nicht die geringste Unvollkommenheit dulden. Wenn wir die Lehre von der besten, aber unvollkommenen Welt prüfen, so können wir ihren Grund nur darin finden, daß sie von dem unfertigen Urtheile der Erfahrung sich verleiten läßt.

Nur ein Grund ist für sie vorgebracht worden, welcher der theoretischen Vernunft entnommen zu sein scheint, und einen zweiten wüßten wir auch nicht zu ersinnen. Er stützt sich auf den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf. Wir haben ihn anerkannt und denken ihn zu behaupten. Er ist unleugbar für jeden, welcher die Wege der Wissenschaft überblickt. Man hat ihn aber behandelt, als wenn er einen Gradunterschied in sich schlösse, und das müssen wir leugnen. Einen Gradunter-

schied der Vollkommenheit meint man. Der Schöpfer, hat man gesagt, sei mehr oder besser als das Geschöpf; ihm dürften wir daher die Vollkommenheit ohne Schranken zuschreiben; aber weil das Geschöpf geringer sein müßte als der Schöpfer, könnte auch nur eine geringere, beschränkte Vollkommenheit ihm zufallen und auch die beste Welt könnte nicht ohne Schranken und Mängel sein.

Das Trügerische in dieser Folgerung ist nicht schwer zu durchschauen. Der Unterschied zwischen Geschöpf und Schöpfer ist kein Gradunterschied, sondern der ganzen Art nach sind beide voneinander verschieden. In ihm handelt es sich nicht um die Fülle oder den Mangel der Prädicate, der Vollkommenheiten, welche wir den Subjecten beizulegen haben, sondern um die verschiedenen Arten, in welchen Prädicate einem Subjecte zukommen können. Entweder ist ein Subject das, was ihm zukommt, von sich selbst oder es hat alles, was es ist, von einem andern empfangen. Das erstere gilt vom Schöpfer, das andere vom Geschöpf. Gott hat seine ganze Vollkommenheit von sich; jedes Geschöpf zieht alle seine Vollkommenheit nur aus seinem Vermögen, welches ihm verliehen ist; jenem wohnt sie in ursprünglicher, diesem in mitgetheilter Weise bei. Dieser Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf verhindert in nichts die Annahme, daß Gott den Geschöpfen alle Vollkommenheiten, welche ihm beiwohnen, mitgetheilt habe; dies ihm verwehren zu wollen, würde seiner Allmacht zu nahe treten, und nicht allein haben wir zu behaupten, er könne sie alle mittheilen, sondern auch er könne nicht anders als sie alle mittheilen. Er ist nicht neidisch, daß er etwas für sich zurückbehalten möchte. Eine jede mangelhafte Schöpfung würde ein seiner unwürdiges Werk sein.

Die Lehre von der besten, aber an unüberwindlichen Mängeln leidenden Schöpfung führt zu der vorher erwähnten Hypothese von der hyperbolischen Annäherung an das Unendliche in das

Unendliche. Wenn dem Geschöpfe seinem Wesen nach, weil es Geschöpf ist, ein Mangel anhaftet, so bleibt er sein unzertrennlicher Gefährte, unter keiner Bedingung kann es über ihn hinauskommen. Unsere Vernunft aber bezeugt uns, daß den Geschöpfen, welche Vernunft haben, das Streben nach dem Bessern beiwohnt und sie dabei das Vollkommene zum Zweck sich setzen. Wenn sie wegen des Mangels, welcher in ihrem Wesen läge, es nicht zu erreichen vermöchten, so würden sie dazu verdammt sein, nach einem unmöglichen Hirngespinste zu streben in das Unaufhörliche fort. Ihr Sollen ginge ohne Ablaß über ihr Vermögen hinaus. Wer dies auszudenken nicht abläßt, der muß gewahr werden, welcher unselige Zwiespalt hierdurch in unsere Vernunft gelegt wird. Nach dem Unmöglichen zu haschen würde uns geboten sein. Das Gefühl hat nicht ausbleiben können, daß diese Annahme die Vollkommenheit der Welt völlig in der That vernichten würde. Das Beste in der Welt wäre einer unaufhörlichen Pein verfallen. Der Optimismus hätte sich in Pessimismus verkehrt.

Sollen wir noch eine andere Hypothese erwähnen, durch welche man die Hypothese von der besten, aber mangelhaften Welt hat aufbessern wollen? Man hat wohl gefühlt, daß sie die Vernunft nicht zufrieden stellen könnte, daß wir an und in einer solchen Welt verzweifeln müßten. Um uns dieser Verzweiflung nicht zu überlassen, hat man die Gnade und Barmherzigkeit Gottes zu Hülfe gerufen. Von ihnen hofft man die Erlösung von den Uebeln dieser mangelhaften Welt. Wir wollen diese Hoffnung nicht tadeln, vielmehr alle unsere Zuversicht auf das Ideal der Vernunft ist von ihr erfüllt; aber wenn sie nur herbeigezogen wird, um die Hypothese von der mangelhaften Welt zu ergänzen, dann bildet sie nur eine neue Hypothese, welche zu der alten nicht paßt und ihre Unhaltbarkeit in ein stärkeres Licht setzt. In Anschluß an jene Hypothese muß sie annehmen, daß die Welt, unvollkommen in ihrem Grunde, nur

mit einem ungenügenden Vermögen begabt, von der Gnade Gottes als hinzugefügte Gabe ein neues Vermögen zu erwarten habe, welches ihr erst die Kraft verleihe zur Erreichung ihres Zwecks, ihrer Vollkommenheit und ihrer Erlösung vom Uebel.

Diese Annahme stammt aus der Verzweiflung und es ist ein verzweifeltes Mittel, zu welchem sie ihre Zuflucht nimmt. Weder mit dem Begriffe des Schöpfers, noch mit dem Begriffe des Geschöpfes läßt sie sich in Einklang bringen.

Fangen wir ihre Prüfung vom Begriffe des Geschöpfes an. Wenn wir von der Welt reden oder von weltlichen Dingen, so meinen wir, daß wir von ihnen etwas aussagen, daß wir sie als Subjecte betrachten dürfen für Prädicate, welche ihnen in Wahrheit zukommen. Dies kann nur deswegen geschehen, weil sie das ihnen Zukommende aus ihrem Vermögen ziehen, dem Grunde ihres Lebens. Wenn ihnen nun ein neues Vermögen als hinzugefügte Gabe zufallen sollte, so würden wir fragen müssen, wie das mit Recht von ihnen ausgesagt werden könnte, da es doch nicht aus ihrem alten Vermögen gezogen wäre. Die neue Gabe würden sie sich nur aneignen können, wenn sie Empfänglichkeit für sie hätten, und ihre Empfänglichkeit für sie könnte nur in ihrem alten, ursprünglichen, in der Schöpfung ihnen verliehenen Vermögen liegen. Sollen wir also die Gabe zur Vollkommenheit empfangen, so müssen wir ursprünglich das Vermögen zur Vollkommenheit haben und die zugelegten Gnadengaben können nichts anderes sein als höhere Grade der Vollkommenheit, welche wir unter der Gunst der göttlichen Vorsehung im Anschluß an unser altes Vermögen und an seine frühern Entwickelungen erreichen. Die Abschnitte unsers Lebens dürfen wir nicht ohne Zusammenhang lassen; unser späteres, besseres Leben geht aus unserm frühern, schlechtern Leben hervor, weil beide dasselbe Vermögen zu ihrem Grunde haben. Mögen wir noch so tief herabblicken auf unser kindisches Vermögen, d. h. auf die ersten Versuche unsers Lebens,

in unserm ersten Vermögen ist doch alles angelegt, was wir werden können; denn wir können nichts, wozu wir nicht das Vermögen haben. Das Ding mit seinem Vermögen ist das Subject, welchem das Leben zugeschrieben wird; würde also ein neues Vermögen geschaffen, so würde ein neues Subject, ein neues Ding geschaffen. Hätten wir den alten und den neuen Menschen so zu unterscheiden, daß dem letztern ein anderes Vermögen zukäme als dem erstern, so würden wir beide als verschiedene Subjecte anzusehen haben.

Ebenso wenig läßt sich diese Annahme mit dem Begriffe des Schöpfers vereinigen. Denn durch sie tritt nur eine Theilung des Schöpfungsactes ein. Zuerst soll Gott nur ein mangelhaftes, dann das Vermögen zur Vollkommenheit verleihen. Wenn er das letztere verleihen kann und das Wesen der Geschöpfe ihn nicht daran verhindert, warum soll er es nicht sogleich verleihen, wie seine Vollkommenheit fordert? Um dies zu erklären, hat man noch eine dritte Annahme zu Hülfe gerufen, die vorausgesehene Schuld der Geschöpfe. Sie erleichtert die Schwierigkeit nicht, denn sie führt nur eine Abhängigkeit Gottes in seiner Schöpfung von seinen Geschöpfen herbei. Der Grund der Schwierigkeit aber liegt darin, daß die Theilung des Schöpfungsactes ihn zu einem zeitlichen Vorgange macht, eine frühere und spätere Schöpfung unterscheidet. Das widerspricht seinem ewigen Wesen. Wir legen Gott eine That bei, sein Schaffen; sie kann aber nur seinem ewigen Wesen entsprechen, d. h. durch alle Zeit hindurchreichen, sie beherrschen, aber nicht der zeitlichen Veränderung unterliegen.

Nach der Abweisung dieser Hypothesen kommen wir zu unserer Behauptung zurück, daß die Schöpfung Gottes nicht anders als vollkommen sein kann. Aber dagegen scheint die Erfahrung zu streiten, welche überall in der Welt nur Mangelhaftes findet. Wir haben gezeigt, daß sie kein vollständiges, reifes Urtheil über die Welt hat, aber abstreiten können und

wollen wir ihr nicht, daß ein bedingt richtiges Urtheil über sie ihr zusteht. Der kleine Umfang des Raumes, die Spanne der Zeit, welche sie ermessen kann, läßt auch über das Ganze des räumlichen Daseins und aus der Vergangenheit über die Zukunft und das Ganze des zeitlichen Werdens etwas abnehmen. Hierauf haben sich die berufen, welche die Meinung vertreten, daß die Forderung einer schlechthin vollkommenen Welt mit der thatsächlich vorliegenden Welt in Widerspruch stünde, weil in dem Wesen des weltlichen Daseins und Lebens, wie es aus der Erfahrung sich abnehmen lasse, nothwendige und unüberwindliche Beschränkungen lägen. Diesen Widerspruch zwischen Erfahrung und Forderung der Vernunft können wir nicht dulden und es ist daher nöthig, den Behauptungen, welche aus der Erfahrung die unüberwindliche Mangelhaftigkeit der weltlichen Dinge entnehmen wollen, ihre Nichtigkeit nachzuweisen.

Sie haben sich an verschiedene Punkte angeschlossen, welche im allgemeinen unter dem Namen der ewigen Gesetze der Welt zusammengefaßt worden sind. Als ewige Gesetze betrachtete man sie, weil sie ihren Grund in Gottes ewiger Weisheit hätten. Dies erinnert an das früher Gesagte über die allgemeinen Grundsätze der Logik, der Physik, der Mathematik, der Ethik, nach welcher Gott die Welt habe ordnen müssen. Diesen Grundsätzen können wir uns in unserm wissenschaftlichen Denken nicht entschlagen, nach ihnen müssen wir die Welt beurtheilen. Wenn wir auch früher die Meinung beseitigt haben, daß Gott von ihnen beherrscht würde, so bestehen sie doch in der Ordnung der Welt und wir werden nach unserer frühern Erörterung dieser Frage annehmen müssen, daß sie aus dem unumgänglichen Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf fließen. Sie alle hängen zusammen mit den allgemeinen Erscheinungsformen der sinnlichen Welt, Zeit und Raum. Auf diese beiden Formen werden wir zur Uebersicht das zurückführen können,

was von der unüberwindlichen Mangelhaftigkeit der sinnlichen Welt behauptet worden ist.

Mit Recht pflegt man dabei von der Zeit zu beginnen und auf sie das Hauptgewicht zu legen. Zeit und Raum sind die Grundbegriffe der mathematischen Lehren; bei der Messung der Zeit haben wir nur die Zahl der zeitlichen Größen zu berücksichtigen, die Lehren der Arithmetik, und diese gehen der Geometrie voraus. Räumliche Größen stellen sich uns auch nur in zeitlichen Vorstellungen dar. An solchen Vorstellungen haftet daher auch zu allererst unsere Besorgniß um die Mängel der Welt. Nichts beunruhigt uns mehr in der Betrachtung der weltlichen Dinge als ihr Wandel, ihre Vergänglichkeit in der Zeit. Wie kann etwas Werth haben, was nicht dauert? Mit seinem Vergehen ist sein Werth dahin. Nur der Zweck ist gut, welcher uns bleibt; was vergeht, ist nur Mittel. Nur der beständige Gott ist gut. Nicht allein der unbeschränkten, sondern auch jeder beschränkten Vollkommenheit der Welt scheint also das beständige Entstehen und Vergehen der weltlichen Dinge zu widersprechen.

Unsere erste Frage ist daher: warum sind die weltlichen Dinge im Werden? Sie trifft den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er schon früher von uns angegeben wurde. Gott ist unveränderlich, ewig, nicht in der Zeit; seine Geschöpfe sind geworden und im Werden begriffen, in der Zeit. Wie verträgt sich aber das mit der Vollkommenheit der Schöpfung, der Welt? Die Antwort auf diese Frage werden wir nur daraus entnehmen können, daß wir den Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, wie er allem wissenschaftlichen Forschen zu Grunde liegt, noch einmal einer genauern Untersuchung unterziehen.

Man hat gemeint, es würde der Allmacht Gottes nicht unmöglich gewesen sein, d. h. dem Verhältniß zwischen Schöpfer und Geschöpf nicht widersprochen haben, die Welt auf einmal

fertig zu machen, sie wie ein vollendetes Kunstwerk hinzustellen. So hätte ihr das Hindurchgehen durch das zeitliche Werden, ein so langer Kampf peinvoller Arbeit, wie wir ihn erfahren, erspart werden können. Auch würde es Gott ebenso unwürdig sein, eine unfertige wie eine unvollkommene Welt zu setzen. Diese Meinung liegt den Vorstellungen zu Grunde von einer ersten goldenen Zeit der noch reinen und frischen Schöpfung, von einer paradiesischen Vollkommenheit des Urstandes, welcher noch von keiner Schuld und keinem Uebel bedrückt war. Wir können diese Vorstellungen gelten lassen als Vorahnungen der künftigen Vollendung der Welt, wie auch das Paradies uns verheißen wird, oder als Ausdrücke für den Gedanken der übersinnlichen Welt, wie sie im schöpferischen Gedanken Gottes ruht; aber das, was die wirkliche, sinnliche Welt bei ihrem zeitlichen Beginn ist, drücken sie nicht aus.

Verweilen wir einen Augenblick bei diesem vollendeten Kunstwerke der göttlichen Schöpfung, um hierüber zu voller Klarheit zu kommen. Man konnte ein solches sich wol denken, solange man den Philosophen des Alterthums folgte, welche ein Chaos der Materie annahmen und aus ihm Gottes Allmacht auf einmal die vollkommene Harmonie und Ordnung der Welt herstellen ließen. Denn unter dieser Voraussetzung ließ sich denken, daß ein solches Kunstwerk sein Bestehen für sich behaupte, weil es an der selbständigen Materie außer Gott haftete. Wenn wir aber diese selbständige Materie aufgeben müssen, so fällt auch das Subject für die Vollkommenheit des Kunstwerks weg, und worin würde es alsdann noch sein Bestehen haben? Nur als ein reines Product der Kunstfertigkeit Gottes könnten wir es uns denken, welchem alle Selbständigkeit fehlte, weil es an keinem selbständigen Subject haftete. Ein reines Product, d. h. nichts als eine Erscheinung, das Unvollkommenste, was es geben könnte, eine Erscheinung ohne Erscheinendes, ohne Subject, welches erschiene. Gott, könnte man sagen, wäre das Erscheinende;

in diesem vollkommenen Kunstwerke brächte er seine Vollkommenheit zur Erscheinung. Aber wenn etwas erscheint, so muß doch auch etwas sein, welchem es erscheint. Die Erscheinung ist ein Zeichen, durch welches etwas einem andern sich zu erkennen gibt. Aber auch für dieses andere würde es an einem selbständigen Subjecte fehlen. Oder dürften wir sagen, Gott erscheine sich selbst in seinem Kunstwerke, in der Welt, sie sei nichts weiter als seine Selbstoffenbarung? Das wäre der Pantheismus; es gäbe so keine für sich bestehende Welt, sondern Gott wäre das einzige wahre Subject aller Aussagen. Gott bedarf keiner Selbstoffenbarung, weil er sich weiß; Erscheinung und Schein läßt seine Allwissenheit nicht zu. Die Welt aber würde aufhören, etwas von Gott Unterschiedenes zu sein, wenn sie kein selbständiges Sein, sondern nur Product oder Erscheinung Gottes wäre. Wenn man sich den Gedanken dieses gerühmten Kunstwerkes einer vom Anfang an vollkommen geordneten Welt ausdenkt, so findet sich, daß sie in Wahrheit höchst unvollkommen, eine leere Erscheinung, ein todtes Product sein würde.

Sollte jemand meinen, es sei gleichbedeutend, eine unvollkommene und eine unfertige Welt setzen, so würden wir zu entgegnen haben, daß von der besten, aber in ihrem Wesen mangelhaften Welt die unfertige Welt, welche wir im Beginn der Schöpfung annehmen, darin sich sehr merklich unterscheide, daß sie die Aussicht auf ihre Vollendung in sich schließe. Die Schöpfung Gottes ist nicht von heute oder gestern, sie ist ewig, d. h. sie umfaßt alle, die ganze Zeit von Anfang bis zu Ende; ebendeswegen müssen die Geschöpfe Gottes durch das zeitliche Werden hindurchgehen und anfangs unvollkommen sein, um zuletzt vollkommen zu werden, wie ihr Vater im Himmel vollkommen ist. Darin unterscheiden sich die Geschöpfe vom Schöpfer, daß dieser Kampf mit dem Werden ihnen nicht erspart werden kann. Ohne ihr Werden würden sie zu gar

keiner, auch nicht der geringsten Vollkommenheit gelangen können.

Dies zu behaupten, berechtigen uns die soeben entwickelten Betrachtungen. Wenn ein Geschöpf schlechthin nur Product oder Erscheinung Gottes wäre, wie man gesagt hat, ein Gefäß in der Hand des Töpfers, so würde es auch nur ein Topf, eine Erscheinung der Kunst sein, ihm würde sich nichts nachrühmen, in Wahrheit nichts zurechnen lassen; das wäre der Unvollkommenheiten äußerste, der völligen Nichtigkeit gleichzusetzen. Jede Selbständigkeit würde ihm fehlen. Sollen wir ihm dagegen ein selbständiges Sein zuschreiben dürfen, so kann es nicht bloße Erscheinung sein, denn die Erscheinung kann nur vom Erscheinenden ausgesagt werden und ist also nichts Selbständiges, sondern nur ihrem Grunde kann Selbständigkeit zugerechnet werden. So müssen wir auch die Geschöpfe Gottes als Gründe von Erscheinungen betrachten. Daher reden wir von der sinnlichen Welt, weil wir Gründe sinnlicher Erscheinungen in ihr suchen. Erscheinungen werden aber begründet durch Thätigkeiten, welche sie hervorbringen, und den Dingen der sinnlichen Welt haben wir daher Thätigkeiten beizulegen. Dies ist nur unter der Bedingung möglich, daß ihnen ein Vermögen zu solchen Thätigkeiten beiwohnt; in der Schöpfung ist es ihm verliehen; Gott, haben wir setzen müssen, hat die Dinge der Welt ins Dasein gesetzt, indem er ihnen ihr Vermögen verlieh; dieses Vermögen der weltlichen Dinge, welches alle ihre Thätigkeiten und Erscheinungen begründet, läßt sich nur aus dem letzten Grunde erklären. Allein solange ein Ding nur im Vermögen besteht, hat es noch nichts in Wirklichkeit; alle seine wirkliche Vollkommenheit muß es aus dem Werden seiner Thätigkeiten ziehen.

Wenn wir nun aber die Selbständigkeit der Geschöpfe fordern, so haben wir zu bedenken, ob denn irgendeine Selbständigkeit verliehen werden könne. Selbständig kann jedes Ding

nur werden dadurch, daß es seinen eigenen Stand sich schafft. Die höhern Grade der Selbständigkeit finden wir bei den lebendigen Dingen. Sein Leben aber muß jedes Ding selbst leben. Den höchsten Grad des Lebens finden wir bei den vernünftigen Wesen. Auch diesen höchsten Grad müssen wir für die Schöpfung fordern. Denn ohne Vernunft wäre nichts, was den Schöpferruf Gottes oder seine Offenbarung vernähme, was sein Werk verstünde. Die ganze Schöpfung wäre ohne sie umsonst, weil nur sie von ihr wissen kann, nur für sie alles geschieht; ohne das Bewußtsein der Vernunft würden alle Vorgänge für niemanden vorgehen, alle Erscheinungen, alle Zeichen der Wahrheit würden vergeblich sein, weil niemand sie vernähme, niemand sie verstände. Die Wissenschaft bedarf keines Beweises für die Nothwendigkeit der Vernunft in der Welt, denn sie fordert das vernünftige Erkennen schlechthin. Fragen wir uns, was eine Welt sein würde ohne Leben, ohne Bewußtsein von sich, ohne vernünftige Einsicht, eine todte, blinde Maschine, wir würden ohne Zweifel gestehen müssen, daß ihr das fehlen würde, wodurch alles andere erst seinen Werth erhält. Nun aber müssen wir auch weiter bekennen, daß Leben und Vernunft gar nicht gegeben werden können, sondern das lebendige Ding muß sein Leben selbst leben, das vernünftige Wesen seine Gedanken, seine Entschlüsse selbst denken und wollen, sonst wäre das Leben, der Gedanke, der Entschluß nicht sein. Gott kann wol das Vermögen zum Leben und zur Vernunft mir geben, aber er kann nicht für mich leben, denken und wollen; das verbietet der Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf, welcher unüberwindlich ist. Gott schafft, das ist sein Schaffen, aber nicht mein Schaffen. Er verleiht mir das Vermögen, aber meine Wirklichkeit muß ich selbst aus diesem Vermögen ziehen, damit sie eine Wirklichkeit sei. Wenn ich lebe, so ist das mein Leben, meine Thätigkeit, die aus meinem Vermögen hervorgeht. Meine Selbständigkeit muß ich mir selbst schaffen. Das Schaffen

der weltlichen Dinge unterscheidet sich von dem Schaffen Gottes nur darin, daß jenes nur die Wirklichkeit aus dem Vermögen zieht, dieses auch das Vermögen zur Wirklichkeit schafft.

Wir sehen hieraus, daß die Schöpfung, wie sie beginnt, die äußerste Unvollkommenheit an sich trägt. Der Urstand der Welt hat nicht einige Mängel, ihm mangelt alles, noch alle Selbständigkeit; einem unschuldigen, aber auch unmündigen Kinde könnte man ihn vergleichen, ohne Erfahrung, ohne Uebung, ohne Fertigkeit des Lebens. Alle ihre Vollkommenheiten soll die Welt erst in ihrem Leben gewinnen; bei ihrem Beginn ist sie ohne Entwickelung, in ihrem Vermögen liegt noch alles eingewickelt ohne Form und ohne Macht. Aber eben darin besteht ihr bester und ihr ganzer Werth, daß sie nicht zu einem fertigen, todten und blinden Producte ihres Schöpfers bestimmt ist, sondern in Selbständigkeit, Leben und Vernunft ihre eigenen Güter sich schaffen soll. Wir haben die Güte des Schöpfers zu preisen, daß er nicht eine Maschine, ein lebloses Kunstwerk gemacht, sondern das Vermögen zum Leben und zur Vernunft in die Welt gelegt hat, aber nicht einer besondern Güte ist dies zuzuschreiben, sondern diese Gabe ist in dem unüberwindlichen Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf eingeschlossen; wenn eine von Gott wahrhaft unterschiedene Welt sein soll, so kann Selbständigkeit, Fürsichsein, eigenes Leben und Vernunft ihr nicht fehlen. Damit ist auch weiter unausbleiblich verbunden, daß sie von einem unentwickelten Vermögen aus durch die niedrigsten Grade des Daseins hindurchgehend nur allmählich und in beständiger Arbeit zu ihrer höchsten Vollkommenheit gelangen kann.

Aber wir meinen auch nicht, Gott hätte die Welt bei ihrem Beginn in ihrem nackten Vermögen gesetzt und sie alsdann sich selbst ihrer eigenen Hülfe überlassen, wie manche sich gedacht haben. Auch dies beruht auf einer falschen Analogie. Der Mensch schafft seine Werke, und wenn er mit ihnen fertig ist,

zieht er seine Hand von ihnen ab. Gottes Schaffen ist ewig, in keiner Zeit ist er fertig mit ihm; es umfaßt alle Zeit; ein beständiger Beistand ist er der Welt; er erhält, er regiert die Welt und nur wir unterscheiden sein Erhalten und Regieren von seinem Schaffen, weil wir unsern Fortgang und unsere Vollendung von unserm Anfang unterscheiden müssen. Daß er seine Hand nicht abzieht von seinen Geschöpfen, erkennen wir daraus, daß er ihnen nicht allein ihr Vermögen als den Beginn ihres Daseins verliehen hat, sondern auch in unzertrennlicher Verbindung mit ihm den Trieb, alles, was in diesem Vermögen liegt, zur Entwickelung und zur Wirklichkeit zu bringen, einen unwiderstehlichen Trieb, dem die Geschöpfe ihr beständiges Leben, ihr unabläßiges Streben nach dem Bessern verdanken. Durch ihn regiert Gott die Welt; durch ihn werden die Geschöpfe ohne Aufhören in der Abhängigkeit von Gott erhalten; er bleibt ihr ewiger Grund, ohne welchen sie keinen Augenblick ihres Lebens bestehen können; alle ihre Fortschritte im wirklichen Sein, in ihrer Selbständigkeit verdanken sie dem Triebe zum Guten, welchen Gott in sie gelegt hat und beständig in ihnen erhält. Nur durch ihn werden sie der Vollkommenheit theilhaftig, welche der fertigen Welt zufallen soll.

Wer also dem Werden auf den Grund sieht, findet in ihm nur einen Beweis für die Vollkommenheit der Welt. Ohne Werden, ohne Zeit würden die Dinge der Welt zu keiner Selbständigkeit gelangen, nichts haben, was ihnen eigen wäre. Um aus ihrem Vermögen zu ihrer Wirklichkeit zu kommen, um sich und andern zu offenbaren, was in ihnen angelegt ist, müssen die Geschöpfe in ihren eigenen, freien Thätigkeiten etwas gewinnen, was ihnen mit Recht zugerechnet werden darf; durch diese Thätigkeiten begründen sie die Erscheinung und treten in die Zeit ein; nur unter dieser Bedingung wird ihnen etwas zu eigen. Hierauf beruht eine jede ihrer wahren Vollkommenheiten; alles, was sie nicht in dieser Weise erworben hätten, würde

nur als Schein an ihnen haften. Das Vermögen zur Vollkommenheit haben sie von Gott empfangen; was in ihm liegt, müssen sie durch ihre Arbeit in der Zeit zu ihrem Eigenthum machen, um es in Wirklichkeit zu besitzen.

Wer dagegen das Werden nur oberflächlich betrachtet, der wird nicht umhin können, in ihm nur ein Zeichen der Unvollkommenheit der weltlichen Dinge zu erblicken, und der Schrecken, in welchen uns der Gedanke an die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge versetzt, kann einer solchen ungründlichen Betrachtungsweise leicht so weit sich steigern, daß man nur Tod und Moder, völlige Nichtigkeit in allem Weltlichen erblickt. Das Werden hat zwei Seiten, Vergehen und Entstehen; die eine ist düster, die andere fröhlich. Der Schrecken ist nicht in der ruhigen Gemüthsstimmung, welche beiden ihr Recht zu geben verstattete; er sieht nur die düstere Seite, das Vergehen, den Tod. Daher stammen die Klagen über die Vergänglichkeit der weltlichen Dinge, welche sich über alles ausbreiten und nichts Gutes an ihnen übriglassen. Das Vergängliche ist freilich nicht zu loben; seine Unsicherheit ist sein Mangel; aber wir haben in dem Werden der Welt auch nicht allein das Vergängliche zu sehen; nur wenn wir beide Seiten des Werdens nach gleichem Maße schätzen, werden wir ein gerechtes Urtheil über die Welt gewinnen können.

Wie ein Axiom wird es aufgestellt: alle weltlichen Dinge sind vergänglich, sind eitel. Von den wahren Dingen der Welt, den Subjecten unserer richtigen Urtheile, müssen wir das in der That leugnen. Die Prädicate, welche wir ihnen beilegen, wechseln, aber wenn das eine vergeht, tritt ein anderes an seine Stelle. Die Erscheinungen der Dinge sind vergänglich, aber sie selbst, die Producenten der Erscheinungen, bleiben. Niemand wird sagen können, daß er ein Ding habe vergehen sehen; es kann seinen Augen entschwunden sein, aber das ist kein Beweis, daß es nicht mehr besteht. Aggregate von diesen

Dingen lösen sich auf, aber die Dinge, welche sie bildeten, hören nicht auf zu bestehen. Die Physiker behaupten mit Recht die Unvergänglichkeit der Materie, worunter sie die Subjecte verstehen, welche unter verschiedenen Verhältnissen verschieden erscheinen. Unter den Trieben, aus welchen zuerst die Thätigkeiten, alsdann die Erscheinungen der Dinge hervorgehen, ist der erste der Trieb der Selbsterhaltung. Er bietet einen unüberwindlichen Widerstand gegen alle Angriffe, welche das Ding treffen können. Der Meinung, daß alle weltliche Dinge vergänglich sind, müssen wir den Satz entgegensetzen, daß kein Ding vergeht, sondern die Vergänglichkeit nur die Erscheinungen oder Werke der Dinge trifft.

Doch damit haben wir wenig gewonnen. Denn wir haben schon bemerken müssen, daß es auf die Werke, das Schaffen der Dinge ankommt in Abschätzung ihres Werthes. Aus ihrem Vermögen sollen sie ihre Wirklichkeit und ihre Vollkommenheit herausarbeiten. Wenn daher ihre Werke vergänglich sind, so leidet an derselben Vergänglichkeit auch ihr selbständiges Bestehen. Mühten sie sich nur an vergänglichen Werken ab, so würden sie es zu keinem festen und sichern Bestande bringen können, alles ihr Werden und Leben würde vergeblich sein. Daran hat sich der Schrecken über die Vergänglichkeit des Weltlichen gehalten; seine Uebertreibungen nach dieser Seite zu haben wir vor allen Dingen zu mäßigen.

Wenn wir die Werke der Dinge nur in ihren Erscheinungen sehen, so finden wir sie freilich alle der Vergänglichkeit unterworfen, denn von keiner Erscheinung können wir sagen, daß sie sichere Dauer hätte. Selbst die herrlichsten Werke der menschlichen Kunst und Vernunft, in der Zeit sind sie entstanden und die Zeit nimmt sie wieder hinweg. Aber wir werden unterscheiden müssen, was in der Erscheinung der Wahrheit, was in ihr dem Scheine angehört. Auf die Gründe

der Erscheinung haben wir zurückzugehen, wenn wir entdecken wollen, was in ihr Wahrheit ist; wer sie nur ohne Unterscheidung dieser Gründe in Bausch und Bogen nimmt, der findet in ihr nur Vergängliches; wer ihre Gründe untersucht, dem könnte es wol gelingen, auch unvergängliche Erfolge in ihr sich vollziehen zu sehen.

Die nächsten Gründe der Erscheinungen sind die Thätigkeiten der Dinge, welche erscheinen; denn diese erscheinenden Dinge sollen die Erscheinungen hervorbringen, und nur durch ihre Thätigkeiten können sie dieselbe hervorbringen. Keine Erscheinung aber ist das Werk eines einzigen Dinges; zu jeder Erscheinung werden wenigstens zwei Dinge verlangt, welche sie zum gemeinsamen Ergebnisse ihrer Thätigkeiten haben; denn sonst würde nicht von dem einen Dinge auf das andere ein Schein geworfen werden, sondern in der Erscheinung würde sich etwas zeigen, was dem einen Dinge mit voller Wahrheit sich zurechnen ließe. Wir pflegen daher die Erscheinung als ein Ergebniß der Wechselwirkung unter verschiedenen Dingen zu betrachten. In der Wechselwirkung, in der Erscheinung mischen sich die Thätigkeiten der Dinge, aber nicht die Dinge selbst, vielmehr jedes Ding bleibt für sich in seiner Selbständigkeit; nur die Thätigkeiten fließen in der gemeinschaftlichen Wirkung, in der Erscheinung, zu einem Ergebnisse zusammen. Die Erscheinungen sind Werke einer Gemeinschaft, welche noch locker und unfertig ist, welche sich daher auflösen kann und an deren Auflösung wir selbst arbeiten müssen, wenn wir unterscheiden wollen, was von ihnen dem einen und dem andern Dinge in Wahrheit zukommt. Damit ist ausgesprochen, daß sie nicht die wahren Werke der Dinge sind. Aber nur auf die wahren Werke der Welt werden wir zu sehen haben, wenn wir ein richtiges Urtheil über sie suchen. Vielleicht wird es uns gelingen, in ihnen etwas weniger Vergängliches zu finden, als in den Erscheinungen.

Bei dieser Untersuchung wird die Unterscheidung der Werke nach innen und der Werke nach außen an ihrer Stelle sein; denn die erscheinenden Dinge bringen Thätigkeiten in sich hervor, indem sie aus ihrem Vermögen eine Wirklichkeit ziehen; sie wirken auch nach außen, indem sie andere Dinge bestimmen, mit ihnen gemeinschaftlich die Erscheinung hervorzubringen. Ihre Werke nach außen lassen wir vorläufig außer Betracht, denn sie gehören den räumlichen Verhältnissen an. Ausschließlich in der Zeit verlaufen nur die innern Werke. Sie liegen auch dem näher, was wir früher über das Leben und die Vernunft der weltlichen Dinge gesagt haben, als über die nothwendigen Bedingungen ihres selbständigen Seins, sodaß es uns leichter sein wird, an ihnen etwas Unvergängliches nachzuweisen. Leben und Vernunft vollziehen sich ja im Innern der Dinge.

Die innern Thätigkeiten der Dinge geschehen in der Zeit; aber sollten wir sie deswegen als etwas durchaus Hinfälliges der Vergänglichkeit preisgeben müssen? Wir pflegen doch auch anzuerkennen, daß alles, was geschieht, seine nothwendigen Folgen hat. Anders kann die Vernunft nicht urtheilen. Wenn ein Ding in Thätigkeit tritt, so verändert es sich; früher war es unthätig, jetzt ist es thätig geworden; soll es nun weiter in Thätigkeit treten, so wird es sie unternehmen, nicht mehr als ganz dasselbe, sondern als ein verändertes Subject und daher auch nicht mehr ganz dieselbe Thätigkeit üben können. Dies ist die Folge seiner frühern Thätigkeit. Wir werden daher auch diese nicht als ein gänzlich abgeschlossenes Werk zu betrachten haben; sie dauert in ihren Folgen fort. Jedem lebenden Dinge folgen seine Thaten nach; seine Vergangenheit ist nicht schlechthin vergangen; ihre Werke setzen sich fort in der Gegenwart. Anfangs war das Ding ein reines, unentwickeltes Vermögen; durch seine erste That ist es eine entwickelte Kraft geworden; die Kraft, welche es nun ist, trägt es hinüber

in seine zweite und in alle folgende Thaten; was es in seinem frühern Leben entwickelt hat, kann es in seinem spätern Leben nicht verleugnen; zu allen seinen frühern Thaten muß es sich in seinem spätern Leben mit Wort und That bekennen. Diesem Grundsatze kann die theoretische Vernunft sich nicht entziehen; sie fordert von der Wissenschaft, daß sie bleibende Erkenntniffe uns liefere, welche in den weitern Entdeckungen nur immer mehr sich bewähren und in ihren Folgerungen als sichere Grundlagen neuer Fortschritte sich zu erkennen geben.

Es läßt sich erwarten, daß unsere unfertige Erfahrung dieses Gesetz, daß die frühern Lebensacte als bleibende Gründe in ihren Folgen sich behaupten, nicht in allen Stücken zu erkennen vermag; aber sie läßt es auch gewahr werden. Im Leben der Dinge sehen wir ihre Kräfte sich entwickeln; die niedere Lebensstufe dient zur Grundlage für die höhere; in dem höhern Grade findet der niedere sich erhalten. Ein jedes lebendige Ding ist beim Beginn ein unfertiges Werk; durch die Uebung seiner Thätigkeiten kommt es zu Fertigkeiten; immer mehr bildet es dieselben aus; sie sind der bleibende Gewinn seines innern Lebens. Aber freilich wir erfahren auch, daß wir sie nicht immer in unserer Gewalt haben; ungünstige äußere Verhältnisse können uns unfähig machen, sie zu üben, und so verdunkelt uns diese Erfahrung ungünstiger Verhältnisse das Gesetz der nothwendigen Folge. Durch solche Beobachtungen sind die, welche die Dinge nur nach ihrer äußern Erscheinung beurtheilen, zu der Behauptung geführt worden, daß sie sich immer gleichblieben, dieselben Substanzen, dieselben Subjecte, und der Wechsel ihrer Erscheinungen nur von dem Wechsel ihrer äußern Verhältnisse abhänge, eine Behauptung, welche alles unter die Macht des Aeußern stellt, ohne erklären zu können, wem diese Macht zufalle, wenn alles ihr unterworfen ist und nichts sie ausübt. Die Erfahrung kann diese Behauptung nicht theilen. Dem Aeußern setzt sie sogleich die innere Kraft des Lebens entgegen, welches die Erfahrungen in sich aufnimmt, sie sammelt und in der Sammlung derselben an Erkenntniß wächst. Der erfahrene Mann kann sich dem unerfahrenen Kinde nicht gleichschätzen; sein Vorzug aber vor ihm beruht auf dem Schatze seiner Erfahrungen, welche ihm als Folgen seines frühern Lebens geblieben sind; sie werden ihm vom Satze des Grundes und der Folge verbürgt. In seiner praktischen Erfahrung arbeitet er doch auch für die Wissenschaft und kann sich den Grundsätzen der Theorie nicht entziehen. Wenn er in seinem Leben Erscheinungen findet, in welchen die Macht des Aeußern seiner Sammlung der Erfahrungen Gewalt anthut, so kann er ihnen doch nicht gestatten, ihm die Ueberzeugung zu rauben, welche aus seinen wissenschaftlichen Ueberlegungen erwachsen ist, daß seine Kraft mit der Zeit dadurch wächst, daß sie das früher Gewonnene bewahrt und neuen Gewinn hinzufügt. Wenn er alsdann jene Erfahrungen auf ihre Gründe zurückführt, soweit sie in den weltlichen Dingen liegen, so wird er schließen müssen, daß auch die Macht des Aeußern über ihn nur in derselben Weise gewachsen ist, in welcher seine Macht sich gestärkt hat; er wird also auch im Innern der übrigen Welt dem Gesetze des Grundes seine Gültigkeit zugestehen müssen.

Genug, die theoretische Vernunft läßt uns im innern Leben der weltlichen Dinge nur eine ununterbrochene Reihe von Entwickelungen erkennen, in welcher die Werke des frühern in den Werken des spätern Lebens sich fortsetzen und behaupten, wie die niedern Grade in dem höhern; die Erfahrung aber, soweit sie auf die Gründe der Erscheinungen vordringen kann, bestätigt uns in dieser Erkenntniß. Wenn wir auf die innern Gründe des zeitlichen Werdens zurückgehen, finden wir nur, daß in der Uebung ihrer Thätigkeiten die weltlichen Dinge immer größere Fertigkeiten gewinnen, welche ihnen zur sichern Grundlage ihres fortschreitenden Lebens bleiben. Wir erblicken hierin nichts, was uns in Schrecken setzen könnte über die Vergänglichkeit der welt-

lichen Werke, vielmehr nur von dieser Seite betrachtet eröffnet uns das Werden der Welt die Aussicht auf eine immer weiter fortschreitende Fertigkeit alles dessen, was in unserm Vermögen angelegt ist, bis zur unbedingten Vollkommenheit, bis zur Fertigkeit unsers ganzen Wesens.

Aber die Erfahrung hat uns auch darauf aufmerksam gemacht, daß unsere innern Werke den Störungen von außen unterworfen sind. Wir leben nicht nur in der Zeit; räumlichen Bedingungen sind wir unterworfen. Auch auf diese Seite unsers Daseins in der Erscheinungswelt werden wir unsere Betrachtung hinlenken müssen, wenn wir die schlechthin gute Welt behaupten wollen.

Unsere Werke nach innen gehen auch immer nach außen. Unsere Thätigkeiten müssen in die Erscheinung eintreten; sie müssen sich mischen mit den Thätigkeiten anderer Dinge, gegen welche sie sich äußerlich verhalten. Wir haben diese Dinge und ihre Thätigkeiten als außer uns liegend im Raum uns zu denken. Von diesen Thätigkeiten wird unsere Thätigkeit bedingt. Es scheint nicht ausbleiben zu können, daß hierdurch alle Dinge auch in ihren innern Werken beschränkt werden. Daher hat man gesagt, die Materie, welche wir zu bearbeiten hätten in unsern Werken nach außen, verhinderte unsere Vollkommenheit, weil sie uns Beschränkungen unterwerfe, und das Materielle, welches im Wesen der Geschöpfe liege, lasse die Vollkommenheit der weltlichen Dinge und des Ganzen der Welt nicht zu.

Wir können es hier nicht umgehen, etwas genauer in den Begriff der Materie einzugehen, als es gewöhnlich geschieht, weil er selten in seiner vollen Allgemeinheit ohne Nebenbeziehung gefaßt wird. Schon ist er von uns gebraucht worden unter einer andern weniger gelehrten, aber auch weniger zweideutigen Bezeichnungsweise; wir werden auf sie zurückgehen müssen, um ihn seiner störenden Nebenbeziehungen zu entkleiden. Materie oder Stoff nennen wir im allgemeinen das, was sich bilden

oder bestimmen läßt; wir setzen ihr die Form entgegen, welche sie annimmt, durch welche sie bestimmt wird. Die Dinge, welche in der Erfahrung vor uns liegen, tragen schon immer eine bestimmte Form an sich, lassen sich aber auch noch weiter bestimmen und bilden; sie sind weder reine Form noch reiner Stoff, sondern beides. Man kann sich aber einen noch völlig rohen, noch ganz ungebildeten Stoff denken; der würde noch gar keine Form in der Wirklichkeit an sich tragen, sondern nur der Möglichkeit nach etwas sein, der Wirklichkeit nach nichts. Dies wäre die reine oder erste Materie des Aristoteles, das nur dem Vermögen nach Seiende. Diesen Begriff eines dem Vermögen nach Seienden haben wir schon lange für die Erklärung der weltlichen Dinge und ihres Werdens gebrauchen müssen.

In ihm aber liegt nichts vom Gegensatze zwischen Körperlichem und Geistigem; nach keiner von beiden Seiten dieses Gegensatzes neigt er sich stärker hin. In der Erfahrung, welche Körper und Geist uns unterscheiden läßt, tragen beide Form und Materie an sich. Wenn man das Geistige als etwas Immaterielles sich denkt, so widerspricht dem, daß es nicht weniger eine Materie für die bildende Thätigkeit darbietet, als der Körper. An dem rohen Stoffe unsers Geistes hat unser Leben beständig zu bilden. Wenn man daher nur das Körperliche mit dem Namen des Materiellen belegt, so nimmt man dabei einen zu engen Begriff der Materie zum Maßstabe. Daß man hierzu geneigt gewesen ist, wird man nur daraus erklären können, daß man dem praktischen Gesichtspunkte nachgab, welcher vorherrschend an die äußern, körperlichen Stoffe seiner Bearbeitung denkt.

Halten wir nun am Begriff der Materie in seiner allgemeinen Bedeutung fest, so werden wir im materiellen Sein der Geschöpfe keinen Grund finden, warum ihnen nicht Vollkommenheit zuwachsen könnte. Nur solange sie noch in der rohen

Materie stecken, sind sie nicht fertig mit ihrer Bildung. Auf den Begriff der reinen Materie werden wir geführt, weil wir das Werden der Welt mit ihrem reinen Vermögen beginnen lassen müssen. Die Materie ist der Beginn aller Form; die Form die Erfüllung der Materie. Beim Anfange ihres Werdens ist die Welt nur dem Vermögen nach, wie schon gesagt worden, d. h. eine völlig rohe Materie, ohne alle Form, ohne alle Selbständigkeit. Alle ihre Bildung soll sie erst durch ihre eigene Thätigkeit aus ihrem Vermögen heraus erwerben. Gott hat ihr nur ihr Vermögen und ihren Trieb zu seiner Entwickelung geben können. Aber eben dies ist uns der Beweis gewesen, daß ihr die höchste Vollkommenheit bestimmt ist. Sie soll alles, was ihr zukommt, vollkommen sich aneignen, als ein Werk ihres Lebens, ihrer Vernunft. Daß sie materiell, ja anfangs reine Materie ist, nachher halb rohe Materie, halb gebildete Form wird und solange sie noch nicht zur vollendeten Fertigkeit gekommen, auch in dieser Mischung bleibt, das kann uns nicht abhalten, ihr unbeschränkte Vollkommenheit zu versprechen, wenn sie einst ganz fertig und reine Form sein wird.

Wenn man daher in der Materialität der Welt ein Zeichen ihrer unüberwindlichen Unvollkommenheit sieht, so beruht dies nur darauf, daß man den Begriff der Materie in einem beschränkten Sinn nimmt. Von dieser Umbildung ist ihr Begriff freilich sehr früh heimgesucht worden. Die Weltansicht des Alterthums hat sich nicht frei halten können von ihr. Sie dachte weniger an die innere Bildung und das Schaffen im Geiste, als an das künstlerische Bilden in einer äußern Materie. Nach Analogie mit ihm dachte sie sich auch das Schaffen Gottes; sie sah in ihm den Weltbildner und die Welt erschien ihr wie ein Kunstwerk in der Hand des Töpfers. Selbst Aristoteles, welcher den Begriff der ersten, reinen Materie fand, ist von dieser Beschränkung seines Begriffs nicht frei geblieben. Die Materie setzt er als ein zweites Princip außer Gott; sie wird

ein Gegenstand seiner äußerlich bildenden Thätigkeit; wie sehr er auch den Gedanken einer solchen von Gott abzuwehren suchte, er ließ sich nicht beseitigen und der Gedanke folgte ihm nach an eine äußere, körperliche Materie, welche niemals aufhören kann, der Vollendung ihrer Form einen unwiderstehlichen Widerstand zu bieten und der Vernunft undurchdringlich und unbegreiflich zu sein. So ist es gekommen, daß man die Materie für körperlich zu halten nicht aufgehört hat, daß man noch immer in ihr die unübersteigliche Schranke der Vernunft sieht. Die freiere Abstraction des Aristoteles und die richtigere Einsicht in das Schaffen Gottes haben nicht davon zurückhalten können, diesen alten Irrthum fortzuführen.

Doch wir können und wollen nicht leugnen, daß wir nicht allein mit der Bildung der geistigen, sondern auch der äußern körperlichen Materie zu thun haben; den Gedanken an ein körperliches Material für unsere Werke nach außen beseitigen zu wollen, würde dem Irrthum derer gleichkommen, welche die geistige Materie für unsere innern Werke leugnen. Und wenn wir die körperliche Materie in der Welt zugestehen, so ergeben sich damit auch die Zweifel an der Möglichkeit, die weltlichen Dinge zur Vollkommenheit zu bringen. Sie sind gegründet in der Vielheit der weltlichen Dinge, welche sich äußerlich zueinander verhalten, im Raum sich ausdehnen, sich gegenseitig ausschließen und einander beschränken. Die unübersehliche Vielheit derselben steigert noch das Bedenken. Von ihm fremden Dingen wird ein jedes Ding beschränkt; es ist beschränkt in unendlicher Weise. Wie kann aus so beschränkten Dingen eine vollkommene Summe erwachsen? Die Frage ist hier an ihrem Orte, wie die Vielheit der Dinge, an welche das Sein und seine Vollkommenheiten vertheilt sind, mit der Vollkommenheit des Ganzen sich vereinigen lasse.

Wir betrachten die ganze Welt als eine einzige Schöpfung Gottes; aber die Erfahrung zeigt uns in ihr viele Dinge, viele

Geschöpfe. Daher erhebt sich die Frage, warum Gott nicht nur ein Ding, sondern viele Dinge geschaffen habe. Zur Antwort bedenken wir, daß seine Schöpfung, um von ihm verschieden zu sein, Selbständigkeit haben müsse und sie nur durch ihre eigene Thätigkeit erwerben könne. Daher mußte sie durch das Werden hindurchgehen und in ihm unfertig sein; was in ihrem Vermögen liegt, konnte sie nicht sogleich in volle Wirklichkeit umsetzen. Diese schon früher erörterten Sätze wiederholen wir nur, um an sie einen neuen Punkt anzuschließen. Solange ein Geschöpf noch nicht die volle Wirklichkeit des in seinem Vermögen Angelegten hat, muß es sich in seinem Streben gehemmt finden; denn seinem Vermögen ist sein Trieb gleich; sein Streben geht auf die Verwirklichung seines ganzen Vermögens; kommt er mit ihr nicht völlig zu Stande, so muß sich seinem Streben ein Widerstand bieten. Eine solche Hemmung, einen solchen Widerstand kann aber das Subject, welches ihn erleidet, nicht sich selbst zurechnen, weil sein ganzes Streben nur auf die Entwickelung seines Vermögens geht. Daher ist ein anderes hemmendes Subject für das noch im Werden begriffene Geschöpf zu setzen, d. h. wir haben in der werdenden Welt verschiedene Subjecte oder Dinge zu unterscheiden. Nicht einer ungebrochenen Kraft können wir die Erscheinungen der Welt zuschreiben; die Welt muß ihre Kräfte an verschiedene Subjecte vertheilen. Nur unter dieser Bedingung ist die Erscheinungswelt möglich; denn, wie schon bemerkt, kann Erscheinung nur da sein, wo verschiedene Dinge miteinander ihre Thätigkeiten mischen.

Alles dies liegt in dem unabänderlichen Verhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf. Je unvermeidlicher nun für die Schöpfung die Theilung der Kräfte und ihrer Arbeit und das daraus fließende Verhältniß der äußerlich, im Raum sich bedingenden Producenten der Erscheinung ist, um so stärker kehrt uns die Frage zurück, ob damit die unbedingte Vollkommenheit

der Welt sich vereinigen lasse. In jedem Augenblicke unsers Lebens erfahren wir es mit Schmerzen, wie wir an der körperlichen Materie haften, den Schranken des räumlichen Daseins unsern Tribut zollen müssen, und in der Spaltung der Welt kämpfen die Geschöpfe das eine gegen das andere. Ist damit der endliche Friede vereinbar, ohne welchen doch kein Genüge zu hoffen ist? Unsere Vernunft fordert ihre Ideale. Die praktische Vernunft will Macht über die Natur, um ein dauerhaftes Werk zu schaffen; aber die Macht des Aeußern stört beständig und läßt die Zeit nagen an jeder Frucht der Arbeit; das ist die Vergänglichkeit aller unserer Werke nach außen; sie ist gegründet in der Spaltung des Innern und des Aeußern. Die theoretische Vernunft will alles erkennen, durchdringen, sich aneignen; aber das Aeußere zeigt ihr nur sein Aeußeres, seine Erscheinungen; die ihr äußere, fremde Materie läßt sich nicht zur Durchsichtigkeit bringen. In diesem Streit der Vernunft gegen die Schranken, welche die äußerliche, körperliche Materie ihr setzt, sind die stärksten Zweifel an der Vollkommenheit der Welt in ihrem Grunde gegründet.

Werden wir auch diese Zweifel beschwichtigen können? Ich sollte doch meinen, sie wären nicht unüberwindlich. Der Weg, sie zu lösen, ist schon angedeutet. Die Hemmung durch das Aeußere, durch die körperliche Materie finden wir nothwendig in dem Werden der Welt; in ihm spalten sich die Kräfte, und die verschiedenen Geschöpfe finden sich in einen Streit verwickelt; in ihm aber entwickeln sie sich nur; ihre Kräfte dienen zu einem Mittel für den Erwerb ihrer Fertigkeiten; daß aber diese Spaltung und gegenseitige Hemmung mehr als ein vergängliches Mittel, die Welt fertig zu machen, sein sollte, liegt nicht in dem Unterschiede zwischen Schöpfer und Geschöpf. Daran, die Welt fertig zu machen, arbeiten die voneinander räumlich sich sondernden Geschöpfe in einer Vertheilung der Arbeiten. Sie ist kein Uebel; wenn sie zum Gemeingut ausschlägt, hat

sie sich nur als Mittel erwiesen, welches zum höchsten Gut, zur schlechthin vollkommenen Welt führen soll. Dies ist der allgemeine Gesichtspunkt, welcher uns über die angeregten Zweifel beruhigen kann. Wir werden aber sehen müssen, ob er sich auch in seiner Anwendung auf die Erfahrung bewährt.

Wenn wir die weltlichen Dinge nur nach ihrer äußern, d. h. körperlichen Erscheinung beurtheilen, dann ergibt sich der Grundsatz, daß ein Ding nothwendig das andere beschränkt. Ein Körper ist die Schranke des andern. Die Ausdehnung im Raum, welche dem einen zukommt, wird dem andern entzogen. Diese sogenannte materialistische Beurtheilung hebt aber auch jeden Erwerb von Gütern auf. Kein Körper kann eine größere Ausdehnung erwerben, als er hat. Jeder Körper kann sich nur selbst erhalten. Und mit der Erwerbung fällt auch der Besitz weg; denn aller Besitz, welcher in Wahrheit uns zugerechnet werden soll, muß erworben werden. Einem Dinge, welches nichts als körperliche Materie wäre, würde nichts weiter zukommen als das bei seinem Beginn ihm verliehene Vermögen. Die Ausdehnung im Raum, welche man ihm zuschreibt, würde in Wirklichkeit nicht sein Besitz sein; für dasselbe wäre sie gar nicht vorhanden; es könnte sich ihrer nicht erfreuen, weil es kein Bewußtsein von ihr hätte. Vorhanden würde sie nur sein für andere Dinge, welche sich von ihr beschränkt sähen. Wenn nun jede Vollkommenheit eines Dinges seinen Besitz bezeichnet, so werden wir sagen müssen, daß sie nur dem zukommen kann, welcher sie ergreift und sich aneignet durch seine innere Thätigkeit. Das müssen wir denen entgegensetzen, welche von rein materiellen, d. h. in ihrem Sinne körperlichen Gütern reden und nicht bedenken, daß jedes körperliche Gut nur dadurch ein Gut wird, daß geistig Besitz von ihm ergriffen wird in der Entwickelung einer innern Fertigkeit, eines geistigen Guts. Aeußere Güter lassen sich also ohne innere Güter nicht denken. Für die Beurtheilung der körperlichen Materie ist dies von

Entscheidung; sie würde ohne Werth sein, wenn sie nicht von einem lebendigen, sie zweckmäßig gebrauchenden Subjecte besessen würde.

Alle Werke der Geschöpfe nach außen drehen sich nur um äußere Güter, welche an die Bedingungen des räumlichen Daseins geknüpft sind. Wir ergreifen Besitz und gebrauchen körperliche Massen, welche einander gegenseitig beschränken. Das eine Subject eignet sich den einen, das andere einen andern Körper an. Die Vernunft aber ist unersättlich; nur das Vollkommene genügt ihr. Wenn sie Besitz ergriffen hat von der einen Masse, welche beschränkt wird von dem Besitz eines andern Subjects, so kann sie dadurch nicht zufrieden gestellt werden; sie muß auch die beschränkenden Massen, den Besitz anderer Subjecte, sich anzueignen, in ihre Macht zu bringen streben. Jeder will sich des Besitzes des andern bemächtigen. Das ist der Krieg aller gegen alle. Von einem Gemeingut ist hier nicht die Rede. Das ist das unüberwindliche Uebel der Geschöpfe, von welchen man redet, daß sie einander den Besitz ihrer körperlichen Güter bestreiten müssen, weil die Natur der räumlich ausgedehnten Materie es nicht gestattet, daß der Besitz des einen Subjects nicht den Besitz des andern beschränke.

Schon oft ist bemerkt worden, daß es mit den innern Werken und Gütern der Geschöpfe ganz anders steht als mit den äußern. Das Geld und das äußere Gut, welches ich habe, wird durch meinen Besitz dem Besitze der andern entzogen; meine Wissenschaft, meine Kunst, alle meine innern Fertigkeiten raube ich niemanden, indem ich mir sie aneigne; jeder kann von ihnen Besitz ergreifen, ohne meinen Besitz zu schmälern. Jeder theilt von diesen Gütern mit und ruft andere herbei, daß sie an ihnen theilnehmen. In dieser Mittheilung wachsen die Kräfte aller. Der an solchen Gütern Reiche ist ein Segen für alle mit ihm nach solchen Gütern Strebende. In dieser Art der Erwerbung zeigen sich die Gemeingüter der Geschöpfe

am offenſten. Wenn wir aber dazu nehmen, daß die äußern Güter nur durch ihre Verbindung mit den innern ihren Werth haben, dann liegt der Schluß nahe, daß auch der ausſchließliche Beſitz der äußern Güter nicht bleiben kann, ohne Gemeingüter zu ſchaffen.

Das Gebiet, welches wir hier betreten, iſt ſehr reichhaltig; alle Güter der Vernunft liegen in ſeinem Bereiche. Unſere kurzgemeſſene Erfahrung iſt arm gegen dieſen Reichthum; nur das ſittliche Leben des Menſchen, ſoweit ſeine bisherige Geſchichte reicht, kann uns einige Belege abgeben für das, was unſere Theorie im weiteſten Umfange und bis zu ſeinem äußerſten Ende überſehen möchte, und doch ſind auch die Werke des menſchlichen Lebens zu mannichfaltig, als daß wir ſie in ihrer ganzen Verzweigung hier durchgehen könnten. Wir müſſen uns damit begnügen, einiges aus ſeinen Belegen herauszuziehen, was zwar die Theorie nicht erſchöpfen wird, aber doch zeigen kann, daß unſere Erfahrung ausreicht, ihre vollſtändige Uebereinſtimmung mit den Forderungen der Vernunft erwarten zu laſſen.

Wenn ein Menſch Beſitz ergreift von einer körperlichen Maſſe, ſo geſchieht dies doch nur, um ihrer als eines Werkzeuges ſich zu bedienen zur Ausführung ſeines Willens; in ihr oder durch ſie will er ſeine Werke ſchaffen und in dieſen Werken ſoll ſich ſeine Kraft, die ihm eigene Vernunft zur Erſcheinung bringen. Nicht ganz ausſchließlich eignet er ſich dieſe Maſſe an, ſondern nur zu ſeinem Gebrauch wird ſie geſtellt; völlig verbrauchen kann er ſie nicht, weil über ſie noch andere Kräfte ſchalten. Und ſoweit er ſie gebraucht, geſchieht es nur, um ſeinen Willen in ihm zur Erſcheinung zu bringen. Dieſe Erſcheinung aber iſt ein Gemeingut für alle, welche ſie gewahr werden können. Sie mag ihr Entzücken ſein oder ihr Mißfallen erregen, genug, ſie iſt für ſie da; ihre Erfahrung wächſt durch ſie, ihre Wiſſenſchaft kann ſich an ihr bereichern. Der

Beſitz des einen ſchließt alſo nicht ſchlechthin den Beſitz der andern aus.

Was uns ſo die Erfahrung zeigt, werden wir ganz im allgemeinen faſſen können. Die Erſcheinung, wie ſie im Raum körperlich ſich darſtellt, iſt doch nur ein gemeinſchaftliches Product der Geſchöpfe, welche ſie in Wechſelwirkung hervorbringen; das Reſultat einer ſolchen Wechſelwirkung tritt in der Empfindung zu Tage. In der Wechſelwirkung theilen ſich die Geſchöpfe mit, was in ihnen liegt; ſie iſt eine gegenſeitige Offenbarung ihrer Kräfte. Offenbarung von der einen, Offenbarung von der andern Seite bietet die körperliche Erſcheinung dar; indem in ihrer Hervorbringung die Kräfte der Geſchöpfe aneinander ſich meſſen, kommt zur Kunde, was die Schöpfung in ihrem Vermögen angelegt hat. Jeder, welcher des Verſtändniſſes fähig iſt, hat in ihm ein Mittel zu erkennen, die Schätze der Schöpfung ſich anzueignen. Früher haben wir geſagt, daß wir in der Entwickelung der in uns liegenden Kräfte durch die Einwirkungen der Außenwelt geſtört und gehemmt würden; dies bleibt auch noch gegenwärtig beſtehen, aber es findet ſeine Ergänzung und beſſeres Verſtändniß. Die Erſcheinungen, in welchen unſere Thätigkeiten mit den Thätigkeiten anderer Dinge ſich miſchen, ſie brechen unſern eigenen Willen, welcher nur auf Selbſterhaltung gerichtet iſt; wir müſſen uns in ihnen der übrigen Welt anbequemen; aber jede dieſer Hemmungen, welche wir erfahren, regt auch unſere Kraft zu neuer Thätigkeit an, weckt unſer Verſtändniß zur Einſicht in unſern Zuſammenhang mit der Außenwelt und fördert unſer Streben, uns alles anzueignen, was in unſerm Vermögen verborgen liegt, indem wir uns als Glieder der Welt erkennen. Wir ſollen nicht allein unſere Entwickelung betreiben, ſondern auch die Entwickelung der andern Geſchöpfe, damit das in ihnen liegende Geheimniß uns offenbar werde, und dieſem Willen unſerer Vernunft kommt die Entwickelung der andern Dinge entgegen, welche in der

äußern Erscheinung sich uns verkündet. So läßt sich alles, was wir von äußerlichen Hemmungen erfahren, mit unserm Willen in Einklang setzen, und alle die Klagen über die Störungen, welche die körperliche Materie uns bringt, müssen verstummen. Sie werden zum Schweigen gebracht, sobald wir zu dem Verständniß der Erscheinungen gelangen, d. h. erkennen lernen, daß in ihnen nur die Kräfte der Dinge sich offenbaren. Diese Offenbarung wollen auch wir; alle unsere Klagen aber über die Außenwelt rühren nur daher, daß wir noch nicht zum Verständniß ihrer Erscheinungen gelangt sind und erkannt haben, daß der in ihnen verborgene mit unserm Willen in Uebereinstimmung steht.

Diese Betrachtungen haben den Zweck des theoretischen Lebens im Auge. Die Erwägungen des praktischen Lebens unterstützen sie, nur daß wir in diesem immer weniger weit sehen als in jenem. Im praktischen Leben finden wir den Streit der Menschen um die äußern Güter. Er beruht darauf, daß der eine glaubt, durch den Besitz des andern würden seinem Willen Schranken gesetzt im Gebrauch dieser Güter. Wie aber, wenn es sein sollte, daß dieser sie nur zum Besten jenes verwaltete? Auch diese Fälle kommen vor. Wenn sie eintreten, wird jener sich nicht zu beklagen haben, daß ihm die Mühe der Verwaltung durch die Arbeit des andern erspart werde. Wenn nur mein Wille erfüllt wird, ob ich ihn zur Ausführung bringe oder ein anderer für mich, darauf kommt es nicht an. Solche Fälle sind nicht selten in der sittlichen Gesellschaft der Menschen. Der eine bietet dem andern seine Hülfe; er hofft auch wieder Hülfe zu empfangen vom andern. Alle gesellschaftliche Verbindungen beruhen auf einer solchen gegenseitigen Hülfsleistung; alle größere Werke der Menschen haben in ihr ihren Ursprung; nur unter ihrer Bedingung gelangt die Macht der Menschen über die Natur zu einem kräftigen Wachsthum. Die so gewonnene Macht werden wir im wahren Sinne des

Worts ein Gemeingut der Gesellschaft, welche sie erworben hat, nennen dürfen. Wenn wir es dahin bringen könnten, daß die Menschen ihren Willen einigten zu gemeinschaftlicher Betreibung ihrer Zwecke in der Außenwelt, in der Arbeit an diesem Werke sich theilten und gegenseitig sich Hülfe leisteten jeder nach seinen Kräften, dann würde der äußere Besitz des einen keine Schranke sein für die übrigen, vielmehr je mehr Macht der einzelne gewönne, um so mehr würde auch die Macht der ganzen Gemeinschaft und eines jeden ihrer Glieder wachsen. Dieses Ziel liegt uns in unermeßlicher Ferne; aber in kleinern Kreisen trachten wir nach ihm nicht ohne Erfolg und wir sehen auch nicht ab, warum es für schlechthin unerreichbar gehalten werden müßte. Genug, die Verhältnisse, welche sich in der Gesellschaft der Menschen zum Theil schon hergestellt haben, bezeugen uns, daß die Vielheit der Geschöpfe und die Nothwendigkeit, in welcher sie sich finden, ihre Werke nach außen in der Körperwelt zu schaffen, nicht unbedingt die gegenseitige Beschränktheit dieser Werke in sich schließt. Das Gemeingut ist das letzte Ergebniß aller dieser Werke; es liegt kein Widerspruch in der Annahme, daß es bis zur Macht über die ganze Körperwelt aufsteigen könne.

In diesen Betrachtungen ist schon darauf hingewiesen, daß den Menschen ihr gemeinschaftliches Theilhaben an den Gütern der Körperwelt nur unter Voraussetzung ihrer Einmüthigkeit gelingt. Dies führt uns auf den Zusammenhang dieser Güter mit den innern Gütern zurück. Die Einmüthigkeit der Menschen beruht auf ihrem richtigen Verständniß und auf ihrem guten Willen. Beide können sie sich schaffen; sie gehören zu ihren innern Werken. Der Mensch kann den Menschen verstehen; zum Theil versteht er ihn wirklich; ein vollkommenes Verständniß desselben läßt sich hoffen. Daß im guten Willen alle Menschen miteinander einig sind, fordert die Vernunft. Wenn nun alle Menschen guten Willen hätten und ihre Absichten

gegenseitig durchschauten, dann würde völlige Gütergemeinschaft unter ihnen sich herstellen lassen. Daher ist, soweit das menschliche Leben mit seiner Macht über die körperliche Materie reicht, keine unüberwindliche Schranke im Besitz der äußern Güter gesetzt. Aber wir bemerkten schon, daß wir diese Güter gebrauchen, sie nicht verbrauchen können, weil über sie noch andere Kräfte schalteten. Dies sind die Kräfte der Natur, wie wir sagen. Sie leihen uns die körperliche Materie nur zu unserm Gebrauch, entziehen sie uns aber auch, gegenwärtig zum Theil, künftig vielleicht ganz. Daher klagen wir über die Vergänglichkeit der äußern Güter, über die äußere Materie, welche uns entschlüpft. Mit den Menschen mögen wir uns einigen und dann mögen sie uns treu bleiben; aber die Natur bleibt in einem beständigen Streit mit uns; die äußere Materie bleibt uns immer fremd; das Körperliche können wir nicht ganz in unsere Gewalt bringen; die äußern Güter sind nicht vollkommen unser; unsere Werke nach außen können nicht auf Vollkommenheit Anspruch machen, solange sie Werke in der äußern körperlichen Materie bleiben. Das ist ein neues Problem, viel schwieriger zu lösen als das vorherbetrachtete. Es beruht darauf, daß wir diese Werke und Güter schlechthin als äußere ansehen; wir werden versuchen müssen, ob sich ihm nicht etwas abgewinnen läßt von seiten unserer Regel, daß äußere Güter nicht ohne innere gedacht werden sollen.

Was will denn überhaupt dieser Gedanke sagen einer äußern, uns schlechthin fremden Materie? Er war am Orte, solange man Gott, wie Aristoteles, als Weltbildner sich dachte. Wenn man dagegen in der Welt nichts anderes sieht, als ein Geschöpf Gottes, welches in viele Subjecte sich theilt, wird auch die völlige Fremdheit der äußerlichen Materie nicht zurückbleiben können. An ihre Stelle tritt eine Vielheit der Dinge, welche alle Geschöpfe Gottes sind, zu derselben Schöpfung gehörig, dazu bestimmt, das ihnen verliehene Vermögen in Wirklichkeit

umzusetzen und sich anzueignen, was in ihm liegt, alle einander verwandt in dem gemeinschaftlichen Bestreben zu offenbaren und sich gegenseitig mitzutheilen, was Gott in seine Schöpfung gelegt hat. Da ist nichts schlechthin Fremdes für die Vernunft; nur fremder stellen sich uns die Dinge dar, welche noch weniger sich selbst und uns eröffnet haben, was in ihrem rohen Vermögen liegt, welche wir noch weniger verstehen, als unsere Mitmenschen, mit welchen wir daher auch weniger in Einmüthigkeit Gemeingüter schaffen können. Das sind die Schätze der Wissenschaft, welche die Welt in ihrem Grunde zu erkennen sucht; ihnen schließen sich die Gefühle an, welche uns eine Theilnahme einflößen für alle Geschöpfe, soweit sie nur immer die Ahnung einer Verwandtschaft mit uns in uns wecken, oder welche uns Lust finden lassen an der Schönheit und Harmonie der Verhältnisse in der Welt. In diesen innern Gütern mögen wir das erkennen, was uns zum Verständniß der äußern Güter führen, über ihre Vergänglichkeit uns trösten und Frieden mit der Welt uns schaffen kann.

Am nächsten liegt es uns, die Wissenschaft in diesem Lichte zu betrachten. Wir leugnen gar nicht, daß alles eben Angeführte noch in sehr unfertigen Anfängen liegt. Nur mit dem kleinsten Theil der Welt können wir uns verständigen und auch für diesen Theil nur zum kleinsten Theil die Ahnung einer völligen Einmüthigkeit fassen. Mit den uns vertrautesten Menschen ringen wir beständig, wenn es darauf ankommt, die Tiefe des Gemüths zur Sprache zu bringen; ja wir selbst bleiben uns ein Räthsel. Aber in unserer unfertigen Erfahrung sind doch auch Anfänge gemacht zur Verständigung. Lassen nicht auch weitere Erfolge für sie sich erwarten, welche sich ausdehnen können über die ganze Welt, oder ist in der uns gänzlich fremden Materie eine unübersteigliche Schranke ihnen gesetzt? Das ist die Frage, welche wir der Wissenschaft vorzulegen haben.

Nach dem, was wir schon immer über die Aufgabe der Wissenschaft haben behaupten müssen, kann kein Zweifel sein, wie sie beantwortet werden soll. Die Wissenschaft leugnet nicht die gegenwärtigen Schranken unserer Erkenntniß; aber über die Erfahrung hinaus ihren Blick erweiternd, beruft sie sich auf das unbedingte Gebot der theoretischen Vernunft, alles in seinem letzten Grunde zu erforschen. Um diesem Gebote nicht untreu zu werden, muß sie alles für erkennbar halten. Geheimnisse umgeben uns; aber nichts ist unbedingt geheim, in ein undurchdringliches, schlechthin mystisches Dunkel gehüllt. Ein solches schlechthin Mystisches würde die äußere, körperliche, uns völlig fremde Materie sein. Die Wissenschaft kann eine solche Schranke der Erkenntniß nicht anerkennen.

Und dringt uns denn die Erfahrung eine solche Schranke auf? Es ist wahr, Räthsel legt sie uns vor, von deren Lösung wir abstehen; die körperliche Materie scheint uns so fremd, daß unsere Gedanken von der Erforschung ihrer Gründe sich zurückziehen; sie wenden sich lieber zum Leichtern. Aber das Leichtere soll uns nur den Zugang zum Schwerern eröffnen. Wir müssen uns fragen: was ist denn diese körperliche Materie und gibt es keinen Zugang zu ihrem mystischen Dunkel? Gewiß, einen solchen Zugang haben wir, in der Erfahrung von ihr. Denn von ihr wissen wir nur, wie von jedem weltlichen Gegenstande unsers Denkens, weil sie sich uns gezeigt hat in der Erscheinung. In dieser geben die von uns unterschiedenen Dinge uns ein Zeichen nicht allein ihres Daseins, sondern auch ihrer Beschaffenheit; dies ist eine Mittheilung an uns, welche unser Verständniß herausfordert. Sie mag dunkel sein, zu dunkel, als daß unsere gegenwärtige Fertigkeit im Verstehen sie deuten könnte, aber alsdann liegt doch die Schuld nicht allein an ihr, sondern auch an der Schwäche unserer Fertigkeit. Da wir keine Grenze für das Wachsthum dieser annehmen können, ist auch das Dunkel der körperlichen Materie nicht für schlechthin

undurchdringlich zu halten. Hiernach werden wir auch die Frage uns zu beantworten haben, was die körperliche Materie im allgemeinen sei. Sie bezeichnet uns nur die Geschöpfe außer uns in ihrer unserer gegenwärtigen Fassungskraft undurchdringlichen Erscheinung. Da erscheinen sie uns außer uns, im Raume, als eine Schranke unsers Daseins. Sie sind eine solche, aber nur für ihre und für unsere gegenwärtige Entwickelung. In demselben Maße, in welchem sie zu höhern Graden kommen sollten, würden sie aufhören eine solche zu sein.

Dieser Begriff der körperlichen Materie stimmt mit dem überein, was wir über den allgemeinen Begriff der Materie gesagt haben. Materie ist überhaupt nur da, wo ein noch rohes Vermögen ist. Nur ein solches bietet einen Stoff dar, welcher geformt werden kann. So ist es mit der äußern nicht weniger als mit der innern Materie. Wir machen sie zum Gegenstande unserer formenden Thätigkeit. Dabei leistet sie aber auch einen Widerstand, der uns beschränkt. Daraus werden wir schließen müssen, daß die Geschöpfe, welche uns körperlich erscheinen, eine Kraft in sich tragen. In ihren Erscheinungen geben sie uns Zeichen von dieser Kraft, theilen sich uns mit, belehren uns. Selbst die Schranken, welche sie uns setzen, dienen unsern Zwecken; indem sie uns hemmen, wecken sie unsere Vernunft. Damit dies aber geschehe, müssen wir uns von ihnen belehren lassen und dies wird davon ausgehen müssen, daß wir Kräfte in ihnen anerkennen, welche sich uns entgegenstellen, aber auch unsern Zwecken sich anschließen und in beiden Fällen ein Inneres uns verrathen. Was uns körperlich erscheint in äußern Zeichen, ist doch nicht allein körperlich; körperlich ist es nur für die, welche nur von außen es betrachten und sein Inneres nicht verstehen; in sich aber hat es ein Vermögen, welches zur Kraft sich entwickelt. Wenn wir dies einsehen, so wird uns die Hoffnung erwachen, daß wir auch mit allem, was als körperliche Materie uns erscheint,

uns verständigen und gemeinsame Werke oder Gemeingüter betreiben können.

Daß solche Gemeingüter in der That von allen Geschöpfen unaufhörlich betrieben werden, davon werden wir uns überzeugen können, wenn wir das Werden der Welt im ganzen bedenken. Aus der rohen Materie des von Gott verliehenen Vermögens bildet sich alles zur Wirklichkeit heraus in einem unwiderstehlichen Triebe, welcher die Geschöpfe Gottes beherrscht. Nichts wird ohne diesen Trieb, aus ihm gehen alle Thätigkeiten der Dinge hervor, welche das eigene, wirkliche Sein der Geschöpfe begründen und ihre Erscheinungen hervorbringen; alles, was aus diesem Triebe hervorgeht, offenbart das, was im Vermögen der Dinge angelegt ist, und läßt es hervortreten an das Licht der Erscheinung, damit es von der Vernunft erkannt werden könne. Das aber ist der gemeinsame Zweck aller Geschöpfe, daß offenbar werde, was verborgen ist, und zur Wirklichkeit komme, was im rohen Vermögen liegt. Diesem Zwecke, dem Gemeingute aller, dient jedes Geschöpf in allen seinen Thaten, ohne Bewußtsein des Zwecks, oder mit freudigem Bewußtsein oder auch in Murren mit dem Zwange, welchen es erleidet; denn nichts vermag es zu thun oder zu leiden, was nicht in seinem Vermögen läge und das in seinem Vermögen Verborgene offenbarte. Uns aber, welche wir die Welt in ihrer Wahrheit erkennen wollen, kommt es zu, alle Offenbarungen uns anzueignen, welche in jedem Augenblicke unsers Lebens von aller Welt uns zugeführt werden, damit wir immer mehr Besitz ergreifen von dem, was Gott seinen Geschöpfen verliehen hat. Je eifriger wir hierin sind, um so weniger werden wir eine Materie, irgendein Geschöpf Gottes uns für fremd halten. Was den übrigen Dingen verliehen worden, dient zur Erfüllung der Welt, dient auch zu unserm Besten. In der Belehrung, welche wir von ihnen empfangen, sollen wir ihre Werke uns aneignen und ihrer Güter uns erfreuen. Das Gemeingut, an

welchem alle Geschöpfe arbeiten, ist die Offenbarung der Herrlichkeit der Welt, des Werkes, in welchem die Vollkommenheit des Schöpfers sich bezeugt hat. In dem Werden dieses Werkes soll sich die Einmüthigkeit der Geschöpfe herstellen.

Wenn wir seufzen unter den Uebeln der Welt, so bezeugen wir damit nur, daß wir noch unfertig sind. Dem können wir uns gegenwärtig nicht entziehen; die Stufe der Entwickelung, welche uns die Erfahrung zeigt, können wir nicht überspringen. Unsere praktische Vernunft mahnt uns, dieser Stufe gemäß nur die ihr zunächstliegenden, von ihr erreichbaren Güter zu suchen; die Uebel, welche sich jetzt nicht überwinden lassen, werden dabei von uns empfunden und beklagt. Aber die praktische Vernunft soll uns nicht abhalten von den Betrachtungen der Theorie, welche über das gegenwärtig Erreichbare hinaus ihre Blicke auf fernere Ziele und auf das Ganze richtet. Die theoretische Vernunft kann keine Schranken für ihr Forschen dulden, welche unübersteiglich wären; wo sie Dunkles und Hemmungen der Vernunft vorfindet, da sieht sie nur Aufgaben, welche gelöst werden sollen, Zeichen und Belehrungen für weitere Forschung. Die Räume der Welt erstrecken sich weit hinaus über das, was wir kennen, wir sehen kein Ende derselben; die Zeiten hören nicht auf, einander zu folgen ohne Ende; alles dehnt sich in das Unermeßliche aus; aber mit diesen unbestimmten Weiten, in welche unsere äußerliche Erfahrung zu blicken glaubt, dürfen wir das Unendliche nicht verwechseln, das Schrankenlose, dem nichts mangelt; denn das ist nicht unbestimmt, weder im unbestimmten Raum noch in der unbestimmten Zeit, das ist die ewige Wahrheit, welche bestimmt ist in sich; diese Wahrheit Gottes soll uns offenbar werden in der Erfüllung aller Räume und aller Zeiten.

Unter der Arbeit, in welcher wir leben, drängt sich auch der Seufzer hervor über ihre Länge. Nichts ist gewöhnlicher als die Ungeduld über die lange Arbeit, über die lange Zeit,

welche wir auf die Erfüllung unserer Hoffnungen zu warten haben. Wie oft hat sie voreilig das Ende der Welt heraufbeschworen. Man möchte sich gefallen lassen, daß die Welt durch ihre Arbeit, durch ihr Werden alles Gute erwerben muß, aber der Arbeit ist kein Ende, unter ihrer beständig wiederkehrenden Noth können wir des Erworbenen nicht froh werden. Warum ist der Tag der Vollendung nicht schon lange gekommen? Wenn die Welt durch das Werden hindurchgehen mußte, warum hat Gott nicht gewollt, daß es in kürzester Frist vorüber sei? Das sind die Gedanken der Ungeduld; wir aber sind unserm Schöpfer Geduld schuldig. Dieser Ermahnung haben wir die Ueberlegung zur Stütze zu geben, daß die Länge der Zeit, durch welche wir hindurchgehen müssen, nicht für die Mängel der Welt, sondern für ihre Vollkommenheit spricht. Ein dürftiges Werk läßt sich schnell vollenden; je größer seine Aufgabe ist, um so mehr Zeit fordert ihre Lösung. Mit unserer Arbeit wächst der Werth unsers Erwerbs. Wer nicht gern arbeitet, klagt über die Arbeit, welche ihm geboten wird; der fleißige Arbeiter klagt nur über Mangel an Arbeit. Wir fürchten den Tod, wie dürften wir über die Länge des Lebens klagen? Jedes Moment des Lebens bringt neue Erfahrung, neue Belehrung, eine neue Wohlthat. Die Schätze der ewigen Wahrheit, welche in der Welt sich offenbart, sind zu reichhaltig, als daß wir in kurzer Erfahrung sie uns aneignen könnten. Je länger die Geschichte der Welt dauert, um so größer ist das Gut, welches ihr bestimmt ist.

Wir Menschen in der Mitte unsers zeitlichen Lebens können uns eines doppelten Gesichtspunkts nicht entschlagen; auf das Bisherige und auf das Zukünftige sind unsere Gedanken in gleicher Weise gerichtet. Ueber das Bisherige sucht die Erfahrung Aufschluß zu geben; die Vernunft soll uns über das Zukünftige unterrichten, weil sie das Bessere will. Zwischen beiden Gesichtspunkten glaubt man einen Widerspruch zu entdecken. Die Erfahrung meint unzählige Mängel an der Welt nachweisen zu können; die Vernunft fordert die schlechthin gute Welt. Bis zum Aeußersten ist dieser Streit der Meinungen getrieben worden. Im Gedanken an die Schlechtigkeit der Welt hat man alles Weltliche der Verachtung preisgegeben und die Flucht vor der ganzen, argen Welt angerathen. Im Vertrauen auf das Ideal der Welt hat man die Erfahrung als trügerisch verworfen und behauptet, alles in ihr sei untadelhaft, wenn man es nur in seinem rechten Lichte, im Zusammenhang des Ganzen zu betrachten wisse. In den Widerspruch zwischen Erfahrung und Vernunft hat man auch die Vernunft selbst verwickeln wollen; weil die praktische Vernunft nicht umhin könne, der Erfahrung sich anzuschließen, gerathe sie in Widerspruch mit der theoretischen Vernunft. Der Praktiker könne sich die Mängel nicht verbergen, gegen welche er ankämpfe; der Theoretiker lasse seinen Idealen die Zügel schießen und betrachte alles in ihrem rosigen Lichte. Aber die Rollen vertauschen sich auch, wenn man die Forderungen der praktischen Vernunft im allgemeinen zu betrachten anfängt. Da schien das Gebot der Sittlichkeit unbedingte Heiligkeit zu fordern und die Welt mußte dieser wahren Vollkommenheit vollen Raum gestatten; die theoretische Vernunft dagegen, sie durfte sich der Pflicht nicht entziehen, an die Erfahrung sich anzuschließen und die Mängel der Welt zu bedenken. So sieht man die Meinungen der Menschen in Streit zwischen der Erfahrung und Vernunft, zwischen Theorie und Praxis. Wo ist der Richter für die Entscheidung? Man findet keinen, weil nur Erfahrung und Vernunft uns zu Gebote stehen. Das ist die Meinung des Skeptikers.

Prüfen wir genauer, was über diese streitigen Mächte zu sagen ist, so wird man doch vielleicht zu einem andern Ergebnisse kommen. Alle Achtung vor der Erfahrung, aber nur auf sie zu hören, das verbietet sie uns selbst. Der Mensch klagt über die Mängel der Welt; aber nicht die Erfahrung gibt ihm

dieſe Klage ein; ſie findet nur Thatſachen; wenn er Uebel darin entdeckt, ſo hat er ſie am Maßſtabe deſſen gemeſſen, was ſein ſollte, und dieſen Maßſtab bietet nur die Vernunft. Nur ſie weiß von ihren Schranken und den Schranken der weltlichen Dinge; nur ſie betrachtet ſie als Uebel und läßt Klagen laut werden über ſie. Die Erfahrung ohne die Vernunft käme zu keinem Urtheil über Werth oder Unwerth. Die Erfahrung, welche alles beſchränkt findet, muß auch ihre eigene Beſchränktheit anerkennen, ſelbſt in dem beſondern Geſchäfte, welches ſie betreibt; ſie will uns das Bisherige erkennen laſſen; aber bei weitem nicht alles Bisherige kann ſie überſehen; der Anfang der Welt iſt ihr ſchlechthin verborgen. Nicht weniger als die Erfahrung achten wir die Vernunft. Wenn ſie aber auf das Zukünftige, was ſein ſoll, unſere Gedanken lenkt, ſo wird ſie nicht unterlaſſen können, dabei von den Erfahrungen über das Bisherige ſich Rath zu erholen. Dieſe Erfahrungen ſind ihr eine Autorität, deren Belehrungen ſie nicht verſchmäht. Auf das Zukünftige blickend, will ſie über die Zwecke unſers Lebens uns unterrichten; aber ſie weiß auch wohl, daß ihre allgemeinen Forderungen nicht ausreichen, das Ende der Dinge uns zu vergegenwärtigen in der Fülle ſeiner Beſonderheiten. Nur von der Verwirklichung ihrer Ideale, wenn die Erfahrung ſie zeigen wird, hofft ſie die volle Einſicht in ihre Wahrheit zu erhalten. Erfahrung und Vernunft alſo laſſen nicht voneinander; ſie ſuchen ſich gegenſeitig zu belehren, und wenn ſie in einem ſolchen gegenſeitigen Verſtändniß leben, wird es zu keinem Streite unter ihnen kommen. Die Vernunft, welche die Belehrungen der Erfahrung ſucht, wird den Streit ſchlichten. Solange dagegen die Menſchen halbe Menſchen bleiben, werden ſie in Streit leben mit ſich ſelbſt und werden auch ihre praktiſche und ihre theoretiſche Vernunft miteinander in Streit ſetzen.

Weil die Welt alles umfaßt, was unſerer Beurtheilung unterliegt, muß auch der Streit über ſie am weiteſten, über

alles ſich verbreiten. In ihr leben wir; wir ſind Glieder ihres Ganzen; wenn wir mit dem Ganzen uns nicht verſöhnen können, ſo müſſen wir auch gegen uns uns erzürnen, daß wir zu ihm gehören. Der Zorn gegen das Werk trifft auch ſeinen Schöpfer; nicht allein unſer bisheriges Leben, ſondern unſer ganzes Weſen von ſeinem tiefſten Grunde aus wird von unſerm Streit gegen die Welt ergriffen. Vor dieſem unverſöhnlichen Streite gegen Welt und Gott bewahrt uns aber das Urtheil der Vernunft, welche von der Erfahrung ſich belehren läßt. Ihre Lehrerin unterſcheidet ſie von ſich; die Autorität der Thatſachen taſtet ſie nicht an, aber jede Autorität, ſei es der Menſchen, ſei es der Natur, nur als Mittel für ihre Verſtändigung kann ſie von ihr geachtet werden. Die Thatſachen geben nur Bruchſtücke, die Vernunft muß ſie in das Ganze ihrer Abſichten, in das Ideal ihres Zwecks verarbeiten, um ſie ſich verſtändlich zu machen und ſich aneignen zu können. Daher können wir nicht ununterſchieden laſſen die Welt der Erfahrung, das unfertige Werk, und die wahre Welt, das ganze, fertige Meiſterſtück. Die Vernunft in ihrer Praxis arbeitet daran, dieſes herzuſtellen, ſoweit es in ihren Kräften ſteht, und alle Arbeiten der theoretiſchen Vernunft gehen darauf aus, es mit Hülfe der Erfahrung zu begreifen.

Zweites Paradoxon.

Das Uebernatürliche und das Uebersinnliche in der Welt.

Die Vollkommenheit der Welt haben wir nicht vertheidigen können, ohne die übersinnliche von der sinnlichen Welt zu unterscheiden. Wenn wir die Erfahrung zur Grundlage unserer Belehrung machen und von den sinnlichen Erscheinungen ausgehen in unserm vernünftigen Nachdenken über die weltlichen Dinge, so stellt sich uns dieser Unterschied mit einer so gebieterischen Nothwendigkeit heraus, daß wir kaum begreifen können, wie er zu einem Gegenstande des Streits geworden sei. Denn daß wir in unserm Nachdenken über die Erscheinungen hinausgehen müssen über sie, lehrt ihr Name. Er verweist auf den Schein in der Erscheinung; unser Nachdenken will ihn überwinden und die Wahrheit erforschen, welche in der Erscheinung sich kundgibt. In ihr verkünden sich die Gründe der Erscheinung. Als Gründe, welche die Erscheinung beherrschen, deren Erkenntniß der Verstand suchen soll, um zu einem höhern Verständniß zu gelangen, haben wir sie höher zu achten als die Erscheinungen, welche unsere sinnliche Empfindung uns gewahr werden läßt. Daher nennen wir sie das Uebersinnliche. Die Erscheinung heißt uns sinnlich, weil sie durch die Empfindung von uns erkannt wird; das Nachdenken des Verstandes geht über sie hinaus und will ihre übersinnlichen Gründe erforschen, um aus ihnen die Erscheinung zu erklären.

In der That, mit diesen Gründen beschäftigen sich unsere Gedanken beständig. Bei den sinnlichen Erscheinungen denken wir an die erscheinenden Dinge; sie stehen über den Erscheinungen, sie sind übersinnliche Gründe der sinnlichen Empfindungen, welche aus ihren Thätigkeiten, aus den Eindrücken, welche sie auf uns machen, erklärt werden sollen. Wenn wir Beweggründe annehmen, welche die Dinge zu ihren Aeußerungen in der Erscheinung treiben, so werden auch diese nicht empfunden, sondern sind übersinnliche Gründe der sinnlichen Erscheinungen. Nicht immer freilich können wir sie erkennen, aber wir suchen sie doch zu errathen und hinter die Bedeutung der sinnlichen Zeichen zu kommen, welche die Dinge uns von sich geben. An diese Gründe denken wir, sollten sie auch von uns nicht ergründet werden können. Unter uns Menschen ist unaufhörlich die Rede von Dingen und ihren Absichten.

Man sollte also meinen, nicht allein dem Philosophen, welcher die letzten Gründe alles Daseins zu erforschen sucht, sondern auch jedem verständigen Menschen müßte es einleuchten, daß außer der sinnlichen auch die übersinnliche Welt anzuerkennen sei. Aber es findet sich anders. Der Name des Uebersinnlichen ist in mystisches Dunkel gehüllt worden; man will an dieses Gespenst nicht mehr glauben. In die dunkeln Gebiete der verborgenen Gründe einzudringen, scheut sich der schwache Verstand des Menschen. Er sieht da nur Finsterniß, von wo das Licht kommen soll. Die Erscheinung ist dunkel; denn sie fordert ihre Erklärung; die übersinnlichen Gründe sollen die Klarheit bringen. Aber das Auge des Maulwurfs, welches nicht an das Licht gewöhnt ist, wird von ihm geblendet; scheu zieht es sich zurück auf das sinnlich Anschauliche, und der sinnliche Mensch glaubt im Uebersinnlichen nur mystisches Dunkel zu finden. Daher hat man geglaubt, auch die übersinnlichen Gründe in das Sinnliche herabziehen zu müssen. Die Dinge, von welchen wir eben als von übersinnlichen Gründen

sprachen, hat man sinnliche Dinge genannt, weil sie gesehen, gehört, gefühlt und überhaupt sinnlich empfunden würden. Das ist nicht richtig; man empfindet doch nicht sie, sondern nur ihren Druck; ihre Härte, ihre Farbe, ihren Ton u. s. w. Sinnliche Dinge würden sie mit Recht nur genannt werden, wenn sie die sinnlichen Eigenschaften hätten, welche man ihnen in gewöhnlicher Redeweise beizulegen pflegt, wenn sie hart, süß, farbig u. s. w. wären; schon lange aber ist aufgedeckt, daß solche Eigenschaften ihnen nicht in Wahrheit zukommen, sondern nur Erscheinungsweisen bezeichnen, in welchen sie uns, den empfindenden Wesen, und in Wechselwirkung mit andern Dingen regelmäßig sich kundgeben. Sie bleiben übersinnliche Gründe und Producenten der sinnlichen Erscheinung. In ähnlicher Weise hat man auch von sinnlichen Beweggründen gesprochen; man wird aber schwerlich leugnen können, daß nur die Ergebnisse derselben unsern Sinnenwerkzeugen zugänglich sind und uns Zeichen bringen, welche wir verstehen müssen, wenn wir die Beweggründe erkennen sollen.

Der Sprachgebrauch, welcher von sinnlichen Dingen und sinnlichen Beweggründen redet, ist sehr allgemein verbreitet. Wir sollen in Worten nachgiebig sein und den allgemeinen Sprachgebrauch als unsern Tyrannen gelten lassen. Aber ein irriger Sprachgebrauch führt auch zu Fehlschlüssen. Es fragt sich, wem sollen wir hier folgen, dem gemeinen Sprachgebrauch oder den Ueberlegungen der Wissenschaft. Das Wort übersinnlich ist nicht dem erstern entwachsen; es ist ein Kunstwort, welches sich erst gebildet hat, als man genauere Unterscheidungen für nöthig hielt; über seinen richtigen Gebrauch wird die Wissenschaft zu entscheiden haben. Ueber Worte zu streiten ist nicht unsere Art; aber wo ihre falsche Anwendung eine Reihe von Irrungen nach sich gezogen hat, müssen wir auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgehen, um von ihr aus verwirrenden Streitigkeiten zu begegnen. Ein Fall dieser Art liegt hier vor.

Wir werden noch eine Reihe von Worten zu berichtigen haben, welche an das hier Besprochene sich anschließend in der gemeinen Vorstellungsweise eine unreine Bedeutung an sich gezogen und Streit und Verwirrung in die wissenschaftliche Untersuchung gebracht haben.

Wenn man die Dinge der Welt und die in ihnen liegenden Beweggründe sinnlich genannt hat, so ist das irrig; aber ohne Grund verfährt auch der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht. Derselbe Grund leitet ihn, welcher die Scheu vor dem Uebersinnlichen einflößt. Der ideale Flug philosophischer Gedanken, den Flügen der Phantasie nahe verwandt, hat das Uebersinnliche in weiter Ferne gesucht und es mit phantastischen Formen umkleidet. Die Philosophie kann auch nicht stehen bleiben bei den nächsten Gründen der sinnlichen Erscheinung, welche sie in den einzelnen Dingen und ihren Beweggründen findet; sie wird zu entferntern und allgemeinern Gründen geführt und sucht schließlich den letzten Grund auf, Gott. Von diesen weitaussehenden Forschungen der Philosophie nach dem Uebersinnlichen sieht sich nun die gewöhnliche Denkweise weit entfernt; ihr Sprachgebrauch schließt sich mit ihrem Gedankenkreise näher an die sinnliche Erscheinung an. Sie stellt diesen Kreis den entferntern Kreisen des Uebersinnlichen entgegen, auf welche die philosophische Forschung dringt, und schlägt ihn zum Gebiete des Sinnlichen. Dies ist ihr Irrthum. Aber mit Recht werden die einzelnen Dinge und ihre Beweggründe dem Sinnlichen näher gestellt als die allgemeinen Gründe der Erscheinungen, mit Recht scheut auch die gewöhnliche Denkweise die voreiligen Flüge der Phantasie in das Uebersinnliche und verweist uns zunächst auf die Erforschung der Dinge, welche unserer sinnlichen Beobachtung am nächsten liegen, damit wir festen Fuß fassen in der Erkenntniß der höhern Gebiete. Die sinnlichen Erscheinungen sind der Ausgangspunkt für alles unser Nachdenken; ihn dürfen wir nicht aufgeben, wenn wir uns nicht in leere

sprachen, hat man sinnliche Dinge genannt, weil sie gesehen, gehört, gefühlt und überhaupt sinnlich empfunden würden. Das ist nicht richtig; man empfindet doch nicht sie, sondern nur ihren Druck; ihre Härte, ihre Farbe, ihren Ton u. s. w. Sinnliche Dinge würden sie mit Recht nur genannt werden, wenn sie die sinnlichen Eigenschaften hätten, welche man ihnen in gewöhnlicher Redeweise beizulegen pflegt, wenn sie hart, süß, farbig u. s. w. wären; schon lange aber ist aufgedeckt, daß solche Eigenschaften ihnen nicht in Wahrheit zukommen, sondern nur Erscheinungsweisen bezeichnen, in welchen sie uns, den empfindenden Wesen, und in Wechselwirkung mit andern Dingen regelmäßig sich kundgeben. Sie bleiben übersinnliche Gründe und Producenten der sinnlichen Erscheinung. In ähnlicher Weise hat man auch von sinnlichen Beweggründen gesprochen; man wird aber schwerlich leugnen können, daß nur die Ergebnisse derselben unsern Sinnenwerkzeugen zugänglich sind und uns Zeichen bringen, welche wir verstehen müssen, wenn wir die Beweggründe erkennen sollen.

Der Sprachgebrauch, welcher von sinnlichen Dingen und sinnlichen Beweggründen redet, ist sehr allgemein verbreitet. Wir sollen in Worten nachgiebig sein und den allgemeinen Sprachgebrauch als unsern Tyrannen gelten lassen. Aber ein irriger Sprachgebrauch führt auch zu Fehlschlüssen. Es fragt sich, wem sollen wir hier folgen, dem gemeinen Sprachgebrauch oder den Ueberlegungen der Wissenschaft. Das Wort übersinnlich ist nicht dem erstern entwachsen; es ist ein Kunstwort, welches sich erst gebildet hat, als man genauere Unterscheidungen für nöthig hielt; über seinen richtigen Gebrauch wird die Wissenschaft zu entscheiden haben. Ueber Worte zu streiten ist nicht unsere Art; aber wo ihre falsche Anwendung eine Reihe von Irrungen nach sich gezogen hat, müssen wir auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückgehen, um von ihr aus verwirrenden Streitigkeiten zu begegnen. Ein Fall dieser Art liegt hier vor.

Wir werden noch eine Reihe von Worten zu berichtigen haben, welche an das hier Besprochene sich anschließend in der gemeinen Vorstellungsweise eine unreine Bedeutung an sich gezogen und Streit und Verwirrung in die wissenschaftliche Untersuchung gebracht haben.

Wenn man die Dinge der Welt und die in ihnen liegenden Beweggründe sinnlich genannt hat, so ist das irrig; aber ohne Grund verfährt auch der gewöhnliche Sprachgebrauch nicht. Derselbe Grund leitet ihn, welcher die Scheu vor dem Uebersinnlichen einflößt. Der ideale Flug philosophischer Gedanken, den Flügen der Phantasie nahe verwandt, hat das Uebersinnliche in weiter Ferne gesucht und es mit phantastischen Formen umkleidet. Die Philosophie kann auch nicht stehen bleiben bei den nächsten Gründen der sinnlichen Erscheinung, welche sie in den einzelnen Dingen und ihren Beweggründen findet; sie wird zu entferntern und allgemeinern Gründen geführt und sucht schließlich den letzten Grund auf, Gott. Von diesen weitaussehenden Forschungen der Philosophie nach dem Uebersinnlichen sieht sich nun die gewöhnliche Denkweise weit entfernt; ihr Sprachgebrauch schließt sich mit ihrem Gedankenkreise näher an die sinnliche Erscheinung an. Sie stellt diesen Kreis den entferntern Kreisen des Uebersinnlichen entgegen, auf welche die philosophische Forschung dringt, und schlägt ihn zum Gebiete des Sinnlichen. Dies ist ihr Irrthum. Aber mit Recht werden die einzelnen Dinge und ihre Beweggründe dem Sinnlichen näher gestellt als die allgemeinen Gründe der Erscheinungen, mit Recht scheut auch die gewöhnliche Denkweise die voreiligen Flüge der Phantasie in das Uebersinnliche und verweist uns zunächst auf die Erforschung der Dinge, welche unserer sinnlichen Beobachtung am nächsten liegen, damit wir festen Fuß fassen in der Erkenntniß der höhern Gebiete. Die sinnlichen Erscheinungen sind der Ausgangspunkt für alles unser Nachdenken; ihn dürfen wir nicht aufgeben, wenn wir uns nicht in leere

Phantasien stürzen wollen. Die Gründe der sinnlichen Erscheinungen wollen wir erforschen; wir nennen sie das Uebersinnliche; dieser Name muß uns daran erinnern, daß sie in engster Verbindung mit dem Sinnlichen stehen; denn übersinnlich kann nur dadurch etwas sein, daß es das Sinnliche begründet, hervorbringt. Die gewöhnliche Redeweise würde nicht unrecht haben, wenn sie die einzelnen Dinge sinnlich erscheinende Dinge nennte; sie irrt nur darin, daß sie die Dinge nach ihren Erscheinungen benennt, eine Bezeichnungsweise, welche zwar sehr gewöhnlich und für die Richtung einer vorläufigen Beobachtung passend ist, aber doch nur als vorläufiges Hülfsmittel für die Forschung gelten kann.

Also im nächsten und engsten Zusammenhang haben wir uns das Uebersinnliche mit dem Sinnlichen zu denken; eine solche Kluft zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt dürfen wir nicht dulden, welche hinderte, daß diese eingriffe in das vor uns liegende Gebiet der Erfahrung. Nur die Flüge der Phantasie in das Gebiet des Uebersinnlichen haben von einem Ideale der Welt geträumt, welches von den Schlacken der Sinnlichkeit frei die Urbilder des Wahren, Guten und Schönen in sich darstellte, von einem Himmel, der mit den Mängeln der irdischen Dinge nichts gemein hätte, bevölkert von reinen Seelen und reinen Engeln. Sie haben dadurch die übersinnliche der sinnlichen Welt nur entfremdet, jene außer dieser gesetzt. Das sind Vorstellungen, von welchen die Philosophie nichts weiß, weil sie dem Worte übersinnlich seine Bedeutung nehmen. Die übersinnliche Welt liegt weder fern von der sinnlichen, noch außer ihr, weil sie der Grund dieser ist, der Grund aber im Begründeten und ihm beständig gegenwärtig ist.

Die Philosophie denkt aber auch an den letzten Grund, an Gott, und auch in diesem Gedanken hat man die übersinnliche Welt außerhalb der sinnlichen stellen wollen. Im Gedanken

des außerweltlichen Gottes sei sie vorhanden, das Urbild des Wahren, Guten und Schönen, von welchem wir in der sinnlichen Welt nur schwache Abbilder als Erinnerungen an unsere ursprüngliche Heimat sähen. Wir können nicht unterlassen, auch auf das Verhältniß Gottes zur Welt in diesen Untersuchungen einzugehen. Ungenaue Bezeichnungsweisen, welche Verwirrungen nach sich ziehen, sind auch in diesem Gebiete zu beseitigen. Es wird viele geben, welche von ihnen sich nicht stören lassen; ihnen werden die folgenden Bemerkungen unnöthig scheinen; aber wir haben auch auf andere Rücksicht zu nehmen, welche mehr im Streite der Schulen verwickelt sind.

Wenn man annahm, daß die übersinnliche außer der sinnlichen Welt sei, weil sie im Gedanken Gottes ihren Sitz habe, so lag dabei die Lehre zu Grunde, daß Gott außer der Welt sei. Diese Lehre ließ sich doch nur mit Beschränkungen behaupten. Nicht in dem Sinne einer populären, aber naiven Denkweise ließ sie sich festhalten, als wäre dabei an ein räumliches Außereinander Gottes und der Welt zu denken, als wäre Gott im Himmel, die Welt auf der Erde zu suchen; denn die Allgegenwart Gottes und sein Walten auf der Erde konnte man nicht aufgeben wollen. Das Außer konnte also nur in dem Sinne genommen werden, daß es das unterscheidbare Sein zweier Subjecte bezeichnen sollte, welchem verschiedene Prädicate zufielen. Außer der Welt, welche wir im Werden finden, haben wir noch einen ewigen Grund dieser Welt anzuerkennen.

Jetzt hat man sehr häufig den Gedanken an einen solchen transscendentalen Gott zu kurzer Hand beseitigen zu können geglaubt durch die Lehre vom immanenten Gott. Was will sie sagen? Sie beruht auf der Unterscheidung zweier Arten der Ursachen, von welcher die eine innerlich, in demselben Subject, die andere nach außen, auf ein anderes Subject übergehend wirkt. Daß aber Gott eine in sich wirksame Ursache wäre, hat man doch mit dieser Lehre nicht sagen wollen; man würde

sonst der Ewigkeit und der Unveränderlichkeit Gottes zu nahe getreten sein; denn ein Subject, welches auf sich wirkt, verändert sich in dieser reflexiven Thätigkeit. Man hat Gott die Ursache seiner selbst genannt; damit meinte man aber nur, daß er Grund seines ewigen Seins sei und keines andern Grundes zu seiner Erklärung bedürfe, nicht daß er in einer besondern Thätigkeit auf sich reflectirend Ursache einer Veränderung in sich würde. Hat man es anders gemeint, so hat man damit den Begriff Gottes aufgegeben. Wenn also die Lehre von der Immanenz Gottes die Lehre von dem außerweltlichen Gott beseitigen sollte, so handelte es sich dabei nur um das Innen und Außen in räumlicher Bedeutung und es war leichter zu zeigen, daß in diesem Sinn von dem außerweltlichen Gott abgesehen werden müsse, als daß durch den innerweltlichen Gott etwas Passenderes gewonnen würde. Denn daß Gott räumlich in der Welt sich ausbreite, wird man doch nicht behaupten wollen. Die Vieldeutigkeit der Präpositionen ist bekannt. Der außerweltliche Gott in der zweiten von uns angegebenen Bedeutung wird von dem immanenten Gott nicht beseitigt. Dem letzten Worte können wir nur einen polemischen Werth zugestehen. Es erinnert nur daran, daß räumliche und auch zeitliche Verhältnisse auf das Verhältniß zwischen Gott und Welt nicht anwendbar sind.

Man wird wol einsehen müssen, daß dieses Verhältniß des Schöpfers zu seinem Geschöpfe einzig in seiner Art ist und mit keinem Verhältnisse in der Welt verglichen werden kann. Je mehr man es in seiner Einzigkeit überlegt, um so mehr leuchtet ein, daß der Streit über den außerweltlichen und den innerweltlichen Gott nur dazu angethan ist, falsche Vorstellungen abzuwehren, aber nichts Richtiges an die Stelle setzt. Mit beiden Formeln haben sich Irrthümer verbunden. Wir können sie nicht unberührt lassen; denn der Gedanke drängt sich auf, daß der Begriff des Uebersinnlichen seinen obersten Sitz im

Begriffe Gottes habe. Gott, kann man sagen, ist das Uebersinnliche schlechthin, das absolut Wahre. Ihr sollt euch kein Bildniß machen von ihm. Was schlechthin wahr, von sinnlichem Schein entkleidet, übersinnlich ist, das kann es nur dadurch sein, daß es an Gottes absoluter Wahrheit theilhat. Der Name Gottes bezeichnet uns die Summe aller Vollkommenheiten, alles wahrhaft Seienden. Alles, was wir übersinnlich nennen dürfen, wird es nur sein können, weil es von denselben Vollkommenheiten etwas besitzt, von demselben wahrhaft Seienden sich etwas angeeignet hat, welches Gott ursprünglich zukommt.

Das wahre Verhältniß Gottes zur Welt wird geknüpft dadurch, daß er der Schöpfer, die Welt sein Geschöpf ist. Nur ihr Vermögen und ihren Trieb zum selbständigen Leben hat Gott seinen Geschöpfen gegeben. Ihre Selbständigkeit, ihr eigenes Sein müssen die Geschöpfe sich selbst schaffen. (Vgl. S. 46 fg.) Sein Geschöpf stellt aber Gott nicht außer sich hin; außer ihm ist kein Raum vorhanden, wohin er es stellen könnte; beständig hält er es in seiner Macht und regiert es durch die Triebe, durch welche er es belebt. Seine Erhaltung, seine Regierung der Welt ist nur eine fortgesetzte Schöpfung oder vielmehr die Ewigkeit seines Schaffens. Daher wird man wol im Streit gegen den außerweltlichen von einem innerweltlichen Gott reden dürfen. Aber wie wenig erschöpft doch dieser Name das wahre Verhältniß. Wenn die Geschöpfe ihr Vermögen und ihren Trieb, damit auch alles, was ihnen zuwachsen kann, ihrem Schöpfer verdanken, aber doch ihre Selbständigkeit durch ihr eigenes Leben, Denken und Wollen sich schaffen müssen, werden wir alsdann nicht auch sagen dürfen, daß sie aus Gott heraustreten, aus seiner ewigen Ruhe in die bewegte Zeit, aus seiner Einheit in die Vielheit der räumlichen Verhältnisse hineintreten? Darauf will die Lehre von dem außerweltlichen Gott uns hinweisen, wenn sie im rechten Sinn

genommen wird und nichts weiter sagen will, als daß wir außer dem einen Subject, Gott, welchem alle Vollkommenheit von sich ursprünglich und in ewigem Beharren zukommt, noch ein anderes Subject anzunehmen haben, die Welt, die Vielheit der Geschöpfe, welchen wir das Werden beilegen können und die ganze Reihe der sinnlichen Erscheinungen, damit wir aus ihr die ihm zukommende übersinnliche Wahrheit erkennen lernen. Gewiß, wenn so der Name des außerweltlichen Gottes verstanden wird, darf die Lehre von der Immanenz Gottes sich nicht rühmen, das Verhältniß Gottes zur Welt besser verstanden zu haben als die Lehre, welche sie bestreitet.

Im Gegentheil, wie steht es mit der Lehre vom immanenten Gott? Der Name führt auf die Frage: worin bleibt Gott? In sich? So haben ihn viele verstanden. Darum hat man Gott Ursache seiner selbst genannt und ist dabei stehen geblieben, daß er, der Vollkommene, nur das Vollkommene, d. h. sich selbst, verursachen könnte. Dann aber fällt die Welt weg, der Akosmismus ist fertig und jedes Subject fehlt uns, welchem die Erscheinungen in Raum und Zeit beigelegt werden könnten. Oder denkt man zum ewigen Proceß seine Zuflucht zu nehmen? Wird das Wort ewig in strengem Sinn genommen, so hat man nur einen Widerspruch im Beisatze gewonnen; nimmt man es in zeitlichem Sinne, so geht die Unveränderlichkeit Gottes verloren. Soll über den immanenten Gott die Welt nicht aufgegeben werden, so muß der Satz lauten: Gott bleibt in der Welt. Gegenseitig aber muß das Verhältniß sein, welches das Verhältnißwort In fordert. Dem immanenten Gott stellt sich die immanente Welt zur Seite. Freilich dem Satze: die Welt bleibt in Gott, werden wir auch eine richtige Bedeutung abgewinnen können. Doch nur wenn dem Worte Bleiben ein doppelter Sinn beigelegt wird; denn das Bleiben der Welt und das Bleiben Gottes können nicht in demselben Sinne genommen werden. Das Subject Welt bleibt, aber seine Prädicate ändern sich. Die Welt hört nicht auf, Gottes Geschöpf zu sein; aber sie bleibt es, indem sie, wie vorher gesagt wurde, aus ihm heraustritt und im Wachsthum ihrer Kräfte ein selbständiges Sein gewinnt. Sie bleibt im Werden; anders bleibt Gott der Unveränderliche. Man sieht, wie auch diese Lehre von einem Spiel mit einem zweideutigen Worte gedrückt wird.

Nach Beseitigung dieser Zweideutigkeiten hat sich ergeben, daß die Lehren vom außerweltlichen und vom immanenten Gott nicht unverträglich miteinander sind, wenn sie nur richtig in ihren Absichten verstanden werden. Diese Bedingung schließt in sich, daß einerseits Gott kein räumliches Verhältniß zur Welt, anderseits der Welt kein unveränderliches Bleiben in Gott zugeschrieben werde. Dies reicht aus, die Annahme zu beseitigen, von welcher wir in diesen Untersuchungen ausgegangen sind, als wäre die übersinnliche Welt außer der sinnlichen, weil sie nur das ewige Urbild der Welt in den Gedanken Gottes bezeichnete. Wenn sie in solcher Weise in Gott ist, so wird dadurch nicht ausgeschlossen, daß sie auch in ihrem selbständigen Sein als der veränderliche Grund der sinnlichen Erscheinungen sich erweist.

Man wird diese Untersuchungen über das Verhältniß Gottes zum Uebersinnlichen überschlagen können, wenn man an die ursprüngliche Bedeutung des Wortes sich hält. Wir haben sie nur nicht ganz übergehen können, weil in einem weitern Sinne des Wortes auch Gott zum Uebersinnlichen gerechnet werden kann, sofern er der oberste Grund alles Seins und aller in sinnlicher Erscheinung sich uns verkündenden Wahrheit ist. Sonst würden wir in der Untersuchung über das Uebersinnliche von Gott ganz absehen können, weil er unmittelbar mit dem sinnlichen Leben nichts zu thun hat, also im engern, strengsten Sinne des Wortes nicht zum Uebersinnlichen gehört. Denn das Wort bezeichnet ja nur einen Grund des Sinnlichen, des in sinnlicher Erscheinung sich uns Verkündenden. Gott aber erscheint

nicht. Um zur Erscheinung zu kommen, dazu gehören wenigstens zwei Dinge, welche Schein aufeinander werfen, weil ihre Thätigkeiten gemeinschaftlich die Erscheinung hervorbringen und in ihr sich mischen. Nur in der Vielheit der Dinge, welche im Werden begriffen aus der Erscheinung heraus ihr Bewußtsein sich bilden, also nur in der Welt haben wir das Sinnliche und in seiner Begleitung das Uebersinnliche zu suchen. Gott kann nur in zweiter Linie übersinnlich genannt werden, weil er der entferntere Grund dessen ist, was das Sinnliche begründet und im nächsten Sinne des Worts übersinnlich heißt. Er schafft den Dingen der Welt ihr Vermögen, in übersinnlichen Thätigkeiten die sinnliche Welt zu schaffen; diese aber werden der übersinnliche Grund der sinnlichen Erscheinung.

Mit der Frage nach dem Uebersinnlichen verbindet sich die Frage nach dem Uebernatürlichen. Noch gewöhnlicher als das erstere hat man das letztere mit Gott in unmittelbare Verbindung setzen wollen. Beide Worte sind auch sehr gewöhnlich in gleicher Bedeutung genommen worden. Wenn wir genau reden wollen, so werden wir das wol schwerlich gestatten dürfen. Natur und Sinn haben verschiedene Bedeutung; daher sollte man meinen, auch das Uebernatürliche und das Uebersinnliche müßten von verschiedener Bedeutung sein. Eine Erörterung des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs wird auch hier nicht zu umgehen sein.

Dem müssen wir noch eine andere Frage vorausschicken. Gibt es denn etwas Uebernatürliches? Streiten wir nicht über Kaisers Bart, wenn wir uneinig sind über die Bedeutung dieses Wortes? Freilich, wer von Gott redet, der nimmt etwas Uebernatürliches an, etwas, was die Natur der weltlichen Dinge begründet und beherrscht. Aber haben wir auch im Weltlichen mit etwas Uebernatürlichem zu thun? In ihm scheint doch alles in natürlichen Wegen sich zu entwickeln, aus dem natürlichen Vermögen und durch die natürlichen Triebe,

welche Gott verliehen hat, nach den natürlichen Gesetzen, welche mit Nothwendigkeit herrschen und sich nicht brechen lassen. Oder sollen wir Wunder annehmen, welche des übernatürlichen Gottes unmittelbare Wirksamkeit selbst in seinen Werkzeugen verkünden? Mit dieser Annahme haben wir den Punkt bezeichnet, welcher den Streit gegen das Uebernatürliche in der Welt hervorgerufen hat.

Vielleicht werden wir auf diesen Punkt zurückkommen. Gegenwärtig genügt es, in einer andern Beziehung das Vorhandensein des Uebernatürlichen in der Welt nachzuweisen. Wir finden in ihr noch etwas anderes als die Natur, die Vernunft. Wenn wir den Werth beider gegeneinander abwägen, sollten wir dann nicht genöthigt sein, der letztern den Vorzug vor der erstern zu geben? Die Vernunft scheint uns höher zu stehen als das Natürliche und also etwas Uebernatürliches zu sein. Es ist dies eine Annahme, welche in ihren verschiedenen Punkten eine Prüfung verdient.

Häufiger ist es gewesen, daß man den Unterschied der Vernunft von der Natur, als daß man den höhern Werth der erstern vor der letztern bestritten hat. Wenn die rohe Natur durch die Kunst der Vernunft bearbeitet wird, so wird sie veredelt. Auch der Naturforscher will es nicht bei der Natur bewenden lassen; wenn er ihr seine vernünftige Einsicht in ihre Gesetze hinzufügen kann, glaubt er viel gewonnen zu haben. Dagegen über den Unterschied zwischen Vernunft und Natur ist viel gestritten worden und die Naturforscher, welche sich das Gebiet ihrer Forschung nicht schmälern lassen wollten, haben behauptet, die Vernunft und sogar ihre vernünftige Einsicht in die Naturgesetze wären nichts als Natur; sie unterschieden nur die rohe und die durch menschliche Kunst veredelte Natur, betrachteten aber beide als Naturproducte verschiedener Grade und sahen auch den Menschen mit aller seiner Vernunft als ein reines Naturproduct an. So hat man die Meinung geltend

gemacht, daß die Vernunft nur der höchste Grad der Natur sei, welchen wir kennen. Unsere Vernunft schätze alle Grade der Naturerzeugnisse ab und gebe sich unter allen den Vorzug.

Seltsam, daß auch dieser Vorzug der Vernunft von der grübelnden Vernunft bestritten worden ist. Es hat hartnäckige Verehrer der Natur gegeben. Es wäre besser, haben sie gemeint, wenn wir bei der unverfälschten, einfachen Natur geblieben wären, als daß wir nach der lockenden Cultur der Vernunft gegriffen haben, welche die Charlatane der Kunst zu preisen pflegten. Die Natur leite uns besser, sicherer als die oft irrende Vernunft. Man fürchtet von dieser die Abschweifungen von der rechten Bahn, das Böse; man lobt die Unschuld der Natur. Daher fühlt man sich geneigt, der Natur den höhern Werth einzuräumen und vor den Werken der Vernunft zu warnen.

Sollte es die Mühe lohnen, auf solche verschollenen Stimmen einiger Sonderlinge zu achten? Sie sind nicht verschollen, nicht von Sonderlingen hört man sie. Nur mit etwas andern Worten läßt sich dieselbe Meinung noch immer sehr laut vernehmen. Statt der Natur preist man den natürlichen praktischen Menschenverstand oder den natürlichen Wahrheitssinn oder den Glauben und warnt vor der Wissenschaft der Vernunft, welche vom praktischen Leben abwende oder zum Unglauben verlocke. Die Klagen über die Vernunft hört man an allen Ecken.

Aber man braucht ihre Motive nur etwas genauer anzusehen, um zu bemerken, daß sie sich selbst schlagen. Der Cultur der Vernunft ist man doch nicht in allen Stücken abgeneigt; man preist nur den Instinct der Thiere, weil er sicherer leite, als die in Uebermaß und Luxus schwelgende Vernunft, den natürlichen Wahrheitssinn und die Unschuld des kindlichen Glaubens, weil sie nicht den Irrthümern der Trugschlüsse und den Lockungen zum Bösen Raum gestatten. Es sind die

Schwächen der Vernunft, welche zum Mistrauen gegen sie aufrufen. Ohne Zweifel sind solche Schwächen zu beklagen; aber sie sind nicht von ihr. In ihrem Wachsthum haften sie ihr an; sie haften an ihr, weil ihr die volle Stärke fehlt. Nur darüber haben wir zu klagen, daß sie noch nicht ganz Vernunft ist. Unzufrieden sind wir nicht darüber, daß so viel, sondern daß so wenig Vernunft in der Welt ist. Wenn die Menschen irren und fehlen, so geschieht es nicht, weil sie vernünftig, sondern weil sie unvernünftig sind. Die Vernunft läßt sich verleiten, aber das ist nicht sie, was verleitet. Nicht über sie haben wir zu klagen, sondern über das, was ihr mangelt. Die Vernunft will das Zweckmäßige und das ist das Richtige und das Gute; von anderswoher kommen ihr Irrthum und Böses.

Und nun werden wir aus diesen sonderbaren Anklagen gegen die Vernunft auch noch eine weitere Lehre entnehmen können. Warum klagen wir über die Schwächen unserer Vernunft? Weil sie noch eine kämpfende Vernunft ist. Wer ist ihr Gegner? Die Natur. Oder haben wir für ihn einen andern Namen? Die rohe Natur auf jeden Fall, wenn man auch sagen sollte die eigene Roheit der Vernunft, welche ihr noch anhaftet, weil sie noch nicht die Stufe der Bildung erreicht hat, welche anerkannterweise den Namen der Vernunft führt. Aber seltsam wäre nun doch ein solcher Kampf, wenn wir zwischen Natur und Vernunft nicht mehr als einen Gradunterschied anzunehmen hätten. Wie kann der niedere Grad dem höhern einen Kampf bieten? Er ist ja in ihm enthalten. Das haben wir denen entgegenzusetzen, welche den specifischen Unterschied zwischen Vernunft und Natur leugnen und in der erstern nur das höchste Product der letztern sehen möchten. Den wesentlichen Unterschied zwischen beiden rücken uns die hartnäckigen Verehrer der reinen, unverdorbenen Natur auch deutlich genug vor Augen. Sie würdigen die Vernunft herab, weil

sie nicht das Gute, sondern das Böse, nicht das Wahre, sondern den Irrthum bringe. Wir aber müssen sie loben, weil sie das Gute und das Wahre will und dabei auch den Unterschied bringt zwischen Gutem und Bösem, zwischen Wahrem und Falschem. Von diesem Unterschiede weiß die Natur nichts. Darin werden wir den wesentlichen Unterschied zwischen Natur und Vernunft zu suchen haben. Die hartnäckigen Verehrer der Natur, indem sie die höhere Würde der Vernunft bestreiten wollen, zeigen uns nur den Weg, diese Würde um so besser in ihrem Unterschiede von der Natur zu behaupten.

Die Natur weiß nichts vom Zweck oder vom Zweckmäßigen. Es sind Blicke gewesen nach Verhältnissen außerhalb der Natur, welche darauf geführt haben, Zwecke in der Natur aufzusuchen; solche nach außen schauende Blicke muß man sich versagen, wenn man einen Gegenstand in seiner Wahrheit kennen lernen will, und die strengen Naturforscher haben daher verboten, aus den Zweckursachen etwas zu erklären innerhalb ihrer Wissenschaft. Alle Naturproducte sind nothwendige Folgen des vorher Vorhandenen. Ein Kreislauf mag sich in ihnen ergeben; Steigen und Fallen der Kräfte mag darin vorkommen; aber immer führt dieser Kreislauf nur zur Erhaltung der Dinge und seines nothwendigen Gesetzes. Daß wir niedere und höhere Grade darin finden, sogar das hängt nur von der Beurtheilung der Vernunft ab, welche die Gegenstände nach ihrem Werthe abschätzt. Die Unterschiede zwischen Gutem und Bösem, Zweckmäßigem und Unzweckmäßigem lassen die Natur ganz unberührt, wenn auch die Vernunft des Naturforschers sie machen sollte. Das Naturgesetz dient nur der Erhaltung der Naturordnung, und weil es am Alten uns festhält, wirkt es wohlthätig für das Leben, kann aber auch einen Streit herbeiführen gegen die Vernunft, welche das Bessere will und die Trägheit der ihr anhaftenden Natur zu beseitigen hat. Wo wir dagegen Fortschritte und Entwickelung höherer Grade von bleibendem Werthe

finden, da dürfen wir sicher sein, daß ein Walten der Vernunft, wenn auch in kaum bemerklicher Größe, zu Grunde liegt. Hieraus folgt, daß zwischen Natur und Vernunft nicht blos ein Gradunterschied besteht, sondern beide specifisch sich unterscheiden; denn die Vernunft ist nicht eine Folge der Steigerung der Natur, sondern der Grund dieser Steigerung. Sie bringt etwas Neues; sie bringt den Unterschied zwischen Gutem und Bösem, weil wir nun das Neue mit dem Alten vergleichen lernen und es besser oder schlechter finden.

Hiernach wird sich nicht mehr bestreiten lassen, daß wir das Vernünftige als etwas Uebernatürliches anzuerkennen haben. Denn weil es vom Natürlichen in seinem Wesen unterschieden ist, ist es nicht natürlich, und weil es höher steht als das Natürliche, ist es übernatürlich. Seinem übernatürlichen Wesen wird es keinen Abbruch thun, wenn es auch sein sollte, daß es in der Welt immer nur in Verbindung mit natürlichen Schranken vorkäme. Denn darauf geht unsere Behauptung nicht, daß etwas Uebernatürliches rein und ohne Verbindung mit dem Natürlichen in der Welt wäre, vielmehr, wie wir vom Uebersinnlichen gesagt haben, daß es nur in Verbindung mit dem Sinnlichen gedacht werden könne, so müssen wir auch für das Uebernatürliche seine Verbindung mit dem Natürlichen voraussetzen.

Dabei deckt sich aber eine neue Zweideutigkeit im Sprachgebrauch auf, welche uns stören könnte. Das Ueber in den zusammengesetzten Worten, welche wir anwenden, wird in zwei verschiedenen Bedeutungen gebraucht. Als wir vom Uebersinnlichen sprachen, nannten wir den Grund höher als das Begründete und rechtfertigten die Rede vom Uebersinnlichen dadurch, daß wir Gründe des Sinnlichen anzunehmen hätten. Jetzt rechtfertigen wir die Rede vom Uebernatürlichen dadurch, daß in der Welt etwas anzuerkennen wäre, was höher ist an Werth als die natürlichen Gaben und Werke der Dinge.

Dieser Unterschied im Gebrauche des Wortes Ueber läßt sich jedoch zurückführen auf einen andern Unterschied, welcher in unserer Erklärung der Thatsachen vorkommt. Wir erklären sie theils aus ihren Beweggründen, theils aus ihren Zwecken. Die Beweggründe liegen in den natürlichen Gaben, der ursprünglichen Beschaffenheit der Dinge und ihrer Triebe; die Zwecke sind das Bessere, das, was höhern Werth hat. Man wird hieraus entnehmen können, daß, wenn wir vom Uebernatürlichen reden, wir die Erklärung der Thatsachen, der natürlichen Erscheinungen, aus ihrem Zweck im Auge haben. Diese Erklärung aus den Zweckursachen, wie man sich auszudrücken pflegt, ist der Vernunft eigen; sie sucht die Gründe des Geschehens in den Zwecken, welche sie betreibt; daher redet sie von ihren Zwecken, von dem Werthvollen, welches sie will, als von Gründen ihres Wirkens. Wenn man diese Erklärung zuläßt, so ist das Uebernatürliche nicht allein über der Natur, weil es höhern Werth hat, sondern auch weil es Grund des natürlichen Geschehens ist. Die teleologische Naturerklärung sucht den Grund der Naturerscheinungen in den vernünftigen Zwecken. Damit schwindet die Zweideutigkeit des Wortes Ueber in den Zusammensetzungen, welche wir gebrauchen; im Uebersinnlichen wie im Uebernatürlichen bezeichnet es den Grund; aber das Wort Grund wird in doppelter Bedeutung gebraucht, je nachdem wir, um uns einer alten Bezeichnungsweise zu bedienen, darunter die bewegende oder die Zweckursache verstehen.

Es entgeht uns nicht, welche gewichtige Zweifelsgründe gegen die Zulässigkeit der teleologischen Erklärung erhoben worden sind. Um die beiden erwähnten Erklärungsweisen dreht sich der Streit zwischen den Naturwissenschaften und den moralischen Wissenschaften. Die erstern wollen alles aus der ursprünglichen Natur, aus dem Frühern alles Spätere, die andern wollen alles aus seinem Zweck, aus dem Spätern alles Frühere erklären. Diesen Streit zu schlichten, liegt unsern

gegenwärtigen Betrachtungen fernab; er mag anderweitigen Untersuchungen vorbehalten werden; aber zu nahe berührt er doch unser Gebiet, als daß wir an ihm vorübergehen könnten, ohne an die Gesichtspunkte zu denken, von welchen aus eine Entscheidung über ihn zu suchen ist. Denn das Uebersinnliche weist auf die Gründe der Erscheinungen hin, wie sie in der ursprünglichen Natur, im Frühern, liegen, und die Erklärungen der Naturwissenschaft haben es daher mit dem Uebersinnlichen zu thun; die Materie, d. h. das Vermögen der Dinge (vgl. S. 56), und der Naturtrieb liegen über den sinnlichen Erscheinungen und die Naturforscher pflegen sie daher als Hypothesen zu betrachten, weil sie nicht durch Beobachtung nachgewiesen werden können. Das Uebernatürliche dagegen, welches wir als Werk der Vernunft ansehen, weist uns auf den künftigen Zweck hin; je nachdem es ihm genügt, wird es geschätzt, und die moralischen Wissenschaften setzen in allen ihren Untersuchungen voraus, daß der Mensch von übernatürlichen Zwecken geleitet wird in der Weise, in welcher er in den Lauf der Erscheinungen eingreift. Es läßt sich nun wol erwarten, daß die Philosophie weder für die eine noch für die andere Art der Wissenschaften Partei ergreifen wird. Wenn sie das Werden der Welt sich überlegt, wird sie die Erklärungsweisen beider zulassen müssen, jede in ihrem Gebiete. Denn alles Geschehen liegt zwischen einem Anfange und einem Ende und kann nur begriffen oder erklärt werden, wenn man beide in gleicher Weise berücksichtigt; den Anfang gibt die reine Natur ab, in welcher die bewegenden Ursachen liegen, das Ende ergibt sich aus dem Willen der Vernunft, welcher auf den Zweck gerichtet ist. Beide Erklärungsweisen müssen miteinander verbunden werden, wenn wir das Ganze begreifen wollen. Auf ihre Verbindung dringt die Philosophie; denn wovon sie ausgeht, das ist das Räthsel der Erscheinung, welches ihr von einem Naturproceß, der sinnlichen Empfindung, aufgegeben wird; worauf sie aber ausgeht,

das ist das Ideal der Vernunft, der Zweck, welcher als eine gebietende Macht in ihren Forschungen sich erweist; auf beide muß sie in gleicher Weise blicken, um durch ihre Mittel hindurch, durch das Werden des Wissens ihren Zweck, die Erklärung der Erscheinung, zu gewinnen. Sie sucht die Erkenntniß des letzten Grundes; Gott ist ihr Anfang und Ende der Dinge, der Grund des Uebersinnlichen und des Uebernatürlichen.

Hierdurch wird nun auch zur völligen Klarheit gekommen sein, warum wir Uebersinnliches und Uebernatürliches nicht als gleichbedeutend setzen dürfen. Das Uebersinnliche verweist uns an die ursprünglichen Gründe des Geschehens, an die natürlichen Anlagen und Triebe der Dinge, welche nicht sinnlich erscheinen, aber das sinnliche Erscheinen hervorbringen und welche wir hinzudenken müssen zum Sinnlichen in der Absicht, einen Grund des Sinnlichen zu erkennen und aus ihm die Erscheinungen zu erklären; denn wir können diese nicht denken, ohne sie einem, wenn auch unbekannten Subjecte beizulegen. In diesen übersinnlichen Gründen haben wir aber nichts als Natürliches. Das Uebernatürliche tritt erst da ein, wo über die natürlichen Anlagen und Triebe hinausgegangen wird, um einen Grad der Entwickelung zu erreichen, in welchem die Dinge mehr sind als Anlage und Trieb, und Erscheinungen auf sie zurückgeführt werden müssen, welche nicht blos aus Naturanlage und Naturtrieb abgeleitet werden können. In einer solchen Entwickelung gelangen sie zur Selbständigkeit, dazu, daß ihnen etwas zugerechnet werden kann als ihr Werk und gewinnen erst hierdurch eine Wirklichkeit ihres eigenen Seins. Denn solange es bei ihren Naturanlagen und ihren Naturtrieben bleibt, bleibt es bei ihrer Selbsterhaltung und gelangen sie nicht weiter, als sie ursprünglich waren. Ihre Wirklichkeit, das, was ihnen im wahren Sinne des Worts zugeschrieben werden kann und als ihr eigener Besitz ihnen einen Werth verleiht, müssen sie durch freie Thätigkeit erwerben. Die freie

Thätigkeit aber ist das, was die Vernunft von der Nothwendigkeit der Natur unterscheidet. Mit ihr treten wir in das Gebiet des Uebernatürlichen ein. Wer die Freiheit leugnet, der leugnet auch, daß Uebernatürliches in der Welt sei. In der Natur kann der Naturforscher keine Freiheit zulassen; sein Object gestattet sie nicht; wenn er aber auf seine Wissenschaft und auf sich, als Subject der Naturforschungen, seinen Blick zurücklenkt, dann wird er gestehen müssen, daß sie nur durch freies Denken und durch die beharrliche Richtung seines freien Willens, seiner Vernunft, auf das Object seiner Forschungen zu Stande kommt.

Noch ein Bedenken dürfen wir hierbei nicht unerörtert lassen. Es beruht darauf, daß wir der Natur die frühern Beweggründe, der Vernunft die spätern Zweckursachen zugewiesen haben; denn man wird nicht unbemerkt lassen, daß die Vernunft auch Beweggründe abgibt. Es fragt sich nur, in welcher Weise sie dies thut. Die Zwecke, welche sie für die Zukunft will, hören auf ihre Zwecke zu sein, sobald die Zukunft Gegenwart geworden ist und sie erreicht hat, was sie wollte; denn was wir haben, können wir nicht mehr erreichen wollen. Dadurch aber verlieren sie nicht ihren Werth. Unsere Zwecke erweitern sich nur mit den erreichten Zwecken; einen höhern Grad der Vernunft streben wir an, nachdem wir den niedern Grad gewonnen haben. Der niedere Grad, welcher nun erreicht ist, kann zwar nicht ferner Zweck bleiben, aber im höhern Grade, der nun Zweck geworden ist, muß er erhalten bleiben; er gibt die natürliche Grundlage für das vernünftige Streben nach dem Bessern ab. Was also früher die Vernunft erworben hat, das wird später ein Grund für weitere Erwerbungen, nach welchen der Wille der Vernunft sich streckt. Das wird es sein, was unter den vernünftigen Beweggründen für unser Leben verstanden wird.

Um sich dies Verhältniß klar zu machen, wird man das Verhältniß zwischen Natur und Vernunft im allgemeinen unter-

suchen müssen. Wir haben gesehen, daß man das Uebersinnliche nur in Verbindung mit dem Sinnlichen, das Uebernatürliche nur in Verbindung mit dem Natürlichen sich denken könne; da aber das Vernünftige etwas Uebernatürliches ist, so folgt daraus, daß auch das Vernünftige nicht ohne Verbindung mit dem Natürlichen zu denken sei. Auch umgekehrt werden diese Sätze gelten. Kein Sinnliches ohne Uebersinnliches; denn jedes Sinnliche muß seinen Grund haben. Kein Natürliches ohne Uebernatürliches; denn wir wenigstens kennen kein Natürliches, welches nicht für unsere Vernunft wäre. So ergibt sich auch eine allgemeine Verbindung der Natur mit der Vernunft von beiden Seiten her. Anders freilich pflegt man sich das Verhältniß zu denken, wenn man in den Naturwissenschaften die Natur, in den moralischen Wissenschaften die Vernunft als zwei ganz voneinander abgesonderte Gebiete betrachtet; man bewegt sich aber da in einer Abstraction, deren man sich leicht bewußt werden kann, wenn man in das Verfahren dieser Wissenschaften im Einzelnen eingeht und den Zusammenhang aller Wissenschaften bedenkt. Nur aus dieser abstracten Betrachtungsweise ist es hervorgangen, daß man sehr gewöhnlich die Natur und die Vernunft als zwei voneinander getrennte Gebiete des Seins sich gedacht hat. In der concreten Entwickelung der weltlichen Dinge finden sie sich immer beisammen und schlagen mit der fortschreitenden Entwickelung ineinander um. Von der Natur haben alle Dinge ihre Anlagen und ihre Triebe; aus natürlichen Anlagen und Trieben muß sich auch der Mensch entwickeln, und wenn wir ihn als vernünftiges Wesen betrachten, so hat er seine Vernunft ursprünglich als natürliche Anlage und als natürlichen Trieb empfangen; Natur und Vernunft sind in ihm ursprünglich vereinigt, nur daß jene in Wirklichkeit besteht, diese nur als unentwickeltes Vermögen. Nach allgemeinen Grundsätzen ist es so mit allen weltlichen Dingen, welche den Namen mit Recht tragen. Man wird sich dabei nur zu hüten

haben, daß man nicht Complexe lange dauernder Erscheinungen für wahre Dinge sich unterschieben läßt. Zu wahren Dingen gehört es, daß sie Selbstständigkeit, wenigstens in der Anlage haben. Das würde nicht sein, wenn sie reine Naturproducte, also Erscheinungen wären und nicht selbst Erscheinungen begründen könnten durch Thätigkeiten, welche ihnen mit vollem Rechte zugerechnet werden dürften, also durch freie Thätigkeiten. Solange sie in ihrem ursprünglichen Vermögen beharren und sich nur selbst erhalten, haben sie freilich keinen Anspruch auf wirkliche Vernunft, aber die Anlage zur Vernunft werden wir ihnen nicht absprechen dürfen. Nur eine Weltansicht, welche auf Anthropologie sich beschränkt, kann dabei beharren, daß nur dem Menschen das Vermögen zu freiem oder vernünftigem Leben verliehen sei. Gott hat keine Naturerscheinungen geschaffen, sondern wahre Dinge, Wesen zu selbständiger Entwickelung bestimmt. Wir finden also überall Natur und Vernunft in ursprünglicher Verbindung.

Dies ist nun keineswegs die innigste Verbindung beider. In ihr besteht die Vernunft nur der Möglichkeit nach; nur eine mögliche Verbindung beider ist dadurch gesetzt. Daß eine wirkliche Verbindung unter ihnen stattfindet, hängt von der Entwickelung der Dinge ab, auf welcher alle Wirklichkeit beruht. Ihre Erkenntniß ist Sache der Erfahrung, welche nicht ausreicht, um sie überall nachzuweisen. Daß sie der Möglichkeit nach überall vorhanden sei, ist eine Annahme, welche aus allgemeinen Grundsätzen folgt, aber nicht in der Wirklichkeit sich darthun läßt.

Bei der ursprünglichen nur lockern, nur der Möglichkeit nach vorhandenen Verbindung beider soll es nicht bleiben. Die mögliche Vernunft soll zur wirklichen werden; das fordert die Vernunft, welche schon wirklich in der Erfahrung sich uns gezeigt hat. Jede Wissenschaft legt ein Zeugniß für sie ab. Die wirkliche Vernunft wird uns bezeugt im Leben des Menschen

überall, wo er in freien Entschlüssen das Wahre und Gute sich aneignet. Scheidet er sich dadurch von der Natur? Vielmehr was in seiner Natur, was in der Natur überhaupt lag, eignet er sich nur in Wirklichkeit an. Die Natur hat sich ihm in Vernunft verwandelt. Hat sie dadurch aufgehört Natur zu sein? Vielmehr sie ist nur eine höhere Natur geworden. Was in der Natur verborgen, in noch unbewußter Anlage, in noch unbewußtem Triebe lag, das ist in der Vernunft an das Licht des Bewußtseins getreten. Es hat dadurch nichts von seinem Charakter verloren. Denn wie die ursprüngliche Natur als Anlage und Trieb mit Nothwendigkeit sich selbst erhielt und wirkte, so wirkt auch die höhere Natur, welche aus der Bildung der Vernunft hervorgegangen, mit derselben Nothwendigkeit fort. Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden; die Folgen unserer Thaten im Bösen und im Guten müssen wir tragen und auf unsere Zukunft vererben. Die ursprüngliche Natur ist vergangen, aber es ist nur eine neue natürliche Grundlage für das weitere Leben an ihre Stelle getreten. Mit derselben Nothwendigkeit strebt sie nach Selbsterhaltung wie jene. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß jene ohne, diese mit Bewußtsein ihrer selbst sich behauptet. Dies gibt eine Vereinigung der Natur mit der Vernunft in Wirklichkeit. Sie findet in dem statt, was man zweite Natur auch in gewöhnlicher Vorstellungsweise zu nennen pflegt. Man bezeichnet als eine solche die Gewohnheit des Lebens, die Sitte, die Fertigkeit, erworbene Eigenheiten, welche aus der Uebung der Vernunft, aus dem Grade ihrer Entwickelung hervorgehen. Unwillkürlich und mit der Nothwendigkeit der Natur erhält sich das vernünftige Wesen auf dem niedern Grade seiner Bildung, indem es mit Fleiß nach dem höhern Grade strebt; denn der niedere Grad muß im höhern bleiben. Diese zweite Natur ist die mit der Vernunft geeinigte Natur. Beide sind so weit geeinigt, als der Grad der wirklich erworbenen Bildung reicht.

Hierin liegt nun das, was man Beweggründe der Vernunft zu nennen pflegt. Die Vernunft wird ein Beweggrund vom Frühern zum Spätern, weil sie das Frühere hervorgebracht hat, weil das von ihr hervorgebrachte nun zur Natur geworden ist. Die Fertigkeiten der Vernunft bestehen und erhalten sich mit derselben Nothwendigkeit, welche den Wirkungen der ursprünglichen Natur beiwohnt, und alles, was wir Beweggründe der Vernunft nennen dürfen, besteht nur in diesem nun mit Bewußtsein vollziehbaren Bestreben der Natur unter dem Wechsel der Verhältnisse und daher auch nothwendig in verschiedenen Uebungen den schon gewonnenen Grad der Bildung zu behaupten. Fortschritte werden im Wechsel der Uebungen beständig sich ergeben; aber nicht die Natur, weder die erste noch die zweite, nicht die schon gewonnene Bildung schafft sie, sondern nur aus der ursprünglichen Anlage und dem ursprünglichen Triebe werden sie gezogen. Fortschritte zu machen behält sich die Vernunft vor.

In den Verwickelungen unsers Lebens scheint es uns oft anders, als es ist. Die Fortschritte, welche wir gemacht zu haben glaubten, scheinen sich nicht mit Nothwendigkeit zu erhalten; Fertigkeiten, welche wir uns zuschreiben zu dürfen meinten, scheinen uns wieder verloren zu gehen. Wir werden in diesen häufigen, ja gewöhnlichen Fällen nur entweder unsern Glauben und unsere Meinung zu verbessern oder den Schein abzustreifen haben. Die Grade der vernünftigen Bildung, welche wir erreichen, sind theils nach dem Umfange, theils nach der Sicherheit unsers Besitzes zu messen. Ihre Extension verweist uns auf die Aufgabe, die äußere Natur uns anzueignen, damit die übrige Welt uns nicht fremd bleibe und wir als Glieder der ganzen Welt uns fühlen und erkennen lernen. Die intensive Sicherheit unserer Bildung beruht auf der Kraft, mit welcher wir die Elemente unsers Innern zusammenzuhalten wissen. Beide bedingen sich gegenseitig. Denn ohne uns mit der

überall, wo er in freien Entschlüssen das Wahre und Gute sich aneignet. Scheidet er sich dadurch von der Natur? Vielmehr was in seiner Natur, was in der Natur überhaupt lag, eignet er sich nur in Wirklichkeit an. Die Natur hat sich ihm in Vernunft verwandelt. Hat sie dadurch aufgehört Natur zu sein? Vielmehr sie ist nur eine höhere Natur geworden. Was in der Natur verborgen, in noch unbewußter Anlage, in noch unbewußtem Triebe lag, das ist in der Vernunft an das Licht des Bewußtseins getreten. Es hat dadurch nichts von seinem Charakter verloren. Denn wie die ursprüngliche Natur als Anlage und Trieb mit Nothwendigkeit sich selbst erhielt und wirkte, so wirkt auch die höhere Natur, welche aus der Bildung der Vernunft hervorgegangen, mit derselben Nothwendigkeit fort. Geschehenes kann nicht ungeschehen gemacht werden; die Folgen unserer Thaten im Bösen und im Guten müssen wir tragen und auf unsere Zukunft vererben. Die ursprüngliche Natur ist vergangen, aber es ist nur eine neue natürliche Grundlage für das weitere Leben an ihre Stelle getreten. Mit derselben Nothwendigkeit strebt sie nach Selbsterhaltung wie jene. Der Unterschied zwischen beiden besteht nur darin, daß jene ohne, diese mit Bewußtsein ihrer selbst sich behauptet. Dies gibt eine Vereinigung der Natur mit der Vernunft in Wirklichkeit. Sie findet in dem statt, was man zweite Natur auch in gewöhnlicher Vorstellungsweise zu nennen pflegt. Man bezeichnet als eine solche die Gewohnheit des Lebens, die Sitte, die Fertigkeit, erworbene Eigenheiten, welche aus der Uebung der Vernunft, aus dem Grade ihrer Entwickelung hervorgehen. Unwillkürlich und mit der Nothwendigkeit der Natur erhält sich das vernünftige Wesen auf dem niedern Grade seiner Bildung, indem es mit Fleiß nach dem höhern Grade strebt; denn der niedere Grad muß im höhern bleiben. Diese zweite Natur ist die mit der Vernunft geeinigte Natur. Beide sind so weit geeinigt, als der Grad der wirklich erworbenen Bildung reicht.

Hierin liegt nun das, was man Beweggründe der Vernunft zu nennen pflegt. Die Vernunft wird ein Beweggrund vom Frühern zum Spätern, weil sie das Frühere hervorgebracht hat, weil das von ihr hervorgebrachte nun zur Natur geworden ist. Die Fertigkeiten der Vernunft bestehen und erhalten sich mit derselben Nothwendigkeit, welche den Wirkungen der ursprünglichen Natur beiwohnt, und alles, was wir Beweggründe der Vernunft nennen dürfen, besteht nur in diesem nun mit Bewußtsein vollziehbaren Bestreben der Natur unter dem Wechsel der Verhältnisse und daher auch nothwendig in verschiedenen Uebungen den schon gewonnenen Grad der Bildung zu behaupten. Fortschritte werden im Wechsel der Uebungen beständig sich ergeben; aber nicht die Natur, weder die erste noch die zweite, nicht die schon gewonnene Bildung schafft sie, sondern nur aus der ursprünglichen Anlage und dem ursprünglichen Triebe werden sie gezogen. Fortschritte zu machen behält sich die Vernunft vor.

In den Verwickelungen unsers Lebens scheint es uns oft anders, als es ist. Die Fortschritte, welche wir gemacht zu haben glaubten, scheinen sich nicht mit Nothwendigkeit zu erhalten; Fertigkeiten, welche wir uns zuschreiben zu dürfen meinten, scheinen uns wieder verloren zu gehen. Wir werden in diesen häufigen, ja gewöhnlichen Fällen nur entweder unsern Glauben und unsere Meinung zu verbessern oder den Schein abzustreifen haben. Die Grade der vernünftigen Bildung, welche wir erreichen, sind theils nach dem Umfange, theils nach der Sicherheit unsers Besitzes zu messen. Ihre Extension verweist uns auf die Aufgabe, die äußere Natur uns anzueignen, damit die übrige Welt uns nicht fremd bleibe und wir als Glieder der ganzen Welt uns fühlen und erkennen lernen. Die intensive Sicherheit unserer Bildung beruht auf der Kraft, mit welcher wir die Elemente unsers Innern zusammenzuhalten wissen. Beide bedingen sich gegenseitig. Denn ohne uns mit der

übrigen Welt in Freundschaft zu setzen, können wir keine Sicherheit hoffen, ohne Sicherheit in uns können wir auch das Aeußere nur flüchtig auf uns wirken lassen. In ihrer Entwickelung gehen aber beide nicht in gleichem Schritt. Der Unterricht und die Zucht von außen, mit welchen der Umfang unserer Bildung uns verwickelt, gehen nicht dieselbe Bahn, welche unsere intensive Bildung sucht. Der Zwiespalt beider Richtungen ist nicht leicht auszugleichen. Die Fortschritte, welche wir machen, die Fertigkeiten, welche wir gewinnen, sind daher im Laufe unsers Lebens nicht unbedingt. Gewöhnlich geschieht es nun, daß wir Fertigkeiten uns zuschreiben, welche doch keineswegs fertig sind. Sie scheinen uns fertig zu sein, weil sie gegenwärtig in den Elementen unserer Bildung auf keinen Widerspruch stoßen; aber andere Elemente unserer Bildung können uns zugeführt werden, welche sie in Zweifel stellen. Sollen wir alsdann sagen, es wäre von ihnen nichts geblieben? Dann wäre die Meinung von der gewonnenen Fertigkeit eine Täuschung gewesen. Wenn Fertigkeiten verloren gehen, so kann man sicher sein, daß sie keine wahrhaft angeeignete Fertigkeiten waren. Aber es ist auch möglich, daß der Verlust des Ganzen nur scheinbar erfolgte, daß die gestörte Sicherheit sich wiederherstellt in einer andern reichern Verbindung und daß durch den vorangehenden Zweifel nur unwesentliche Nebenpunkte ausgeschieden werden. Alsdann würde sich zeigen, daß an dem Kerne der Fertigkeit nur der Schein der Vergänglichkeit haftete. Einen solchen fest bestehenden Kern, der als eine zweite Natur uns zuwächst, haben wir anzunehmen, wenn wir auf das sichere Fortschreiten der vernünftigen Bildung vertrauen, und in einem solchen Vertrauen arbeitet alle Wissenschaft.

Es ist um so nöthiger, über das Verhältniß zwischen Natur und Vernunft klar zu werden, je häufiger es durch den Streit zwischen Realismus und Idealismus oder, besser gesagt, zwischen Naturalismus und Rationalismus verdunkelt worden ist. Die

Hauptpunkte, welche diesen Streit schlichten, liegen zwar unserm Leben zu nahe, als daß sie hätten verborgen bleiben können; aber den Misdeutungen sind sie auch immer ausgesetzt gewesen. Die Idealisten haben oft ausgesprochen, daß alles vernünftig oder, wie man gesagt hat, geistig werden sollte. Die Ideale der Vernunft führten auf diese Annahme. Wer vom vollkommenen Grunde ausging, konnte sich kaum denken, daß er eine Welt ihm so ungleich, eine körperliche Natur ohne Wissen von sich, ohne Tugend, geschaffen haben könnte, und gewiß nicht, daß er sie dazu bestimmt hätte, in dieser Unwissenheit und Unfertigkeit zu beharren. Indem man aber alles zu vergeistigen und zur Vernunft zu bringen dachte, vergaßen die meisten, die Natur in Rechnung zu bringen; nur wenige erinnerten daran, daß die Tugend uns zur Natur werden sollte, sodaß wir ihr folgen müßten, wie der Stein der Schwere, und auch diese haben nur die innere Sicherheit der vernünftigen Bildung, aber nicht ihren Umfang und ihre Aufgabe, die äußere Welt sich anzueignen, bedacht. Die Realisten dagegen haben selten den Idealen der Vernunft die Beachtung geschenkt, welche praktische und theoretische Vernunft fordern. Meistens waren sie nur der Natur eingedenk und die Schranken der Natur schienen ihnen die Verwirklichung der Ideale zu verweigern. Oder wenn sie doch den Idealen nicht entsagen wollten, so gedachten sie zwar der Vereinigung der Natur mit der Vernunft, aber nicht in der rechten Weise; vielmehr sie gaben die Vernunft der Natur hin und betrachteten sie nur als deren höchstes Product, gleichsam als die Blüte ihrer Erscheinungen. Als eine solche Erscheinung könnte sie kein sicheres Bestehen haben. Sie überlegten nicht, daß die Vernunft etwas ganz Neues in der Welt bringt, welches keine Natur schaffen kann, Bewußtsein, Freiheit, zurechnungsfähigen Werth des sittlichen Lebens und seiner Fertigkeiten. Beide Einseitigkeiten der Idealisten und der Realisten sollen wir meiden, indem wir erkennen, daß in den Fortschritten

unſers Lebens eine wachſende Einigung der Natur und der Vernunft erreicht wird.

Die Lehre, daß die Vernunft in Natur ſich verwandle, wird man nicht dahin misdeuten, daß ſie zu etwas Körperlichem werde, denn der Vernunft ſetzen wir nicht, wie dem Geiſte, das Körperliche entgegen, und darüber ſind wir ja wol in dieſen Unterſuchungen ſchon lange hinweg, daß die Gründe der Erſcheinung in den Formen der Erſcheinung geſucht werden dürften. Es würde ein grobes Misverſtändniß des Realismus ſein, wenn man meinte, die wahre Natur des Menſchen beſtände in ſeiner körperlichen Figur und Größe und nicht in dem Charakter, welchen er wirklich beſitzt, weil er ihn im Laufe ſeines Lebens erworben hat. Von ihm werden wir freilich nicht leugnen dürfen, daß er in wahren und wirklichen, körperlich erſcheinenden Handlungen und Werken ſich zu erkennen gibt, aber das Bild, welches wir uns von der räumlichen Verknüpfung dieſer äußern Zeichen entwerfen, dieſes Bild des Körpers bildet doch nur eine ſinnliche Vorſtellung ſeiner Erſcheinungsweiſe dar, welches ſich eben wie ein Bild zur Wahrheit des Charakters verhält. Unter Natur verſtehen wir überhaupt den Grund der Naturproducte, der Naturerſcheinungen, eine bewegende Urſache, wie wir früher ſagten; der Körper dagegen iſt, wie bekannt, nicht die bewegende Kraft des Subjects, welches die Erſcheinungen begründet.

Von der andern Seite hat der Idealismus der zweiten Natur, von welcher wir reden, ihren wahren Namen entziehen wollen. Am entſchiedenſten hat ſich darüber Fichte ausgeſprochen. Er lehrte, die Freiheit der Vernunft beſtehe nur im Uebergange von der Unterwerfung unter das Naturgeſetz zur Unterwerfung unter das Sittengeſetz oder das Geſetz der Vernunft. In einem Acte der Freiheit ſoll ſich das Individuum über ſeine Abhängigkeit vom Naturtriebe erheben, aber auch zugleich ſeine Freiheit hingeben an den allgemeinen ſittlichen Zweck und ſo die Natur

in Vernunft enden. Dieſe Denkweiſe hat einige Aehnlichkeit mit der unſern. Unterſchiede zwiſchen beiden werden aber auch nicht verkannt werden können; zunächſt für unſere gegenwärtige Unterſuchung fällt uns von ihnen der in das Auge, daß Fichte zwar, ebenſo wie wir, annimmt, die Freiheit der Vernunft, ſobald ſie zum höhern Standpunkt des ſittlichen Willens ſich erhoben habe, verwandle ſich in einen Beweggrund, welcher uns mit Nothwendigkeit beherrſche, hierin aber nicht den Charakter der Natur ſieht, ſondern die allgemeine Vernunft, das Vernunftreich, herbeizieht, um den Gang der Entwickelung mit reiner Vernunft ſchließen zu laſſen. Ohne Zweifel leitet ihn hierin der idealiſtiſche Zug ſeiner Lehre. Wir werden ihm hierin nicht ſo weit nachgeben dürfen, daß wir im weltlichen Werden etwas für Vernunft gelten ließen, was nicht mit Freiheit vollzogen würde.

Doch man könnte dies für einen Streit nur um den Sprachgebrauch halten, wenn nicht daran noch andere Unterſchiede ſich knüpften. Dieſe ſind es auch, was uns beſtimmt hat, die hier beſprochene idealiſtiſche Lehrweiſe einer genauern Unterſuchung zu unterziehen. Sehr auffallend könnte es auf den erſten Anblick ſcheinen, daß Fichte den Uebergang von der Natur zur Vernunft für etwas Plötzliches hält. Der Wechſel der Herrſchaft ſoll in einer einzigen That der Selbſtbefreiung ſich vollziehen; nur in dieſer einzigen That ſollen wir freien Willen haben; bisher gehörten wir der Macht der Naturtriebe an; jetzt geht uns ein Auge auf für das ſittliche Gebot, unſere Vernunft erleuchtet uns und läßt uns das Gute ſchauen; damit ſind wir dem Reiche der Vernunft unterthan geworden; wie wir das Gute ſchauen, ſo müſſen wir es thun. Dies iſt gegen alle Erfahrung; ihr gehorſam haben wir eine allmähliche Entwickelung der Vernunft, eine allmähliche Umwandlung derſelben in die zweite Natur angenommen. Und dennoch wird dieſer Punkt nicht allein von Fichte behauptet; nur weil er einer viel

allgemeinern Meinung angehört, verdient er unsere Beachtung; nur nicht immer in derselben Form und mit derselben schneidenden Schärfe ist er vorgetragen worden. Jenen plötzlichen Sprung von der Natur zur Vernunft, von der alten Natur zum neuen Menschen hat man die Bekehrung zum Guten oder die Wiedergeburt genannt, man hat von einem Moment gesprochen, in welchem der sittliche Charakter sich entscheide und von nun an als schlechthin fester Charakter den weitern Verlauf des Lebens unwiderruflich bestimme, denn seinen Charakter müsse ein jeder in allen seinen Werken bewähren. Damit hängt zusammen der unbedingte Unterschied, welchen man behaupten zu müssen glaubt, zwischen dem Reiche des Guten und des Bösen, zwischen Frommen und Gottlosen. Einmal, wenn die Entscheidung des Lebens gekommen ist, schlägt man sich zur guten oder zur bösen Partei und dann gehört man der einen oder der andern ganz an, denn keine Partei duldet Halbheit. Wie gesagt, dieser Meinung widerspricht die Erfahrung; in ihr finden wir oft, ja beständig Halbheiten. Aber sprechen nicht für sie die Forderungen der Vernunft? Wenn sie richtig verstanden werden, nicht. Denn sie fordern wol unbedingt den Zweck und das Gute, aber sie gestehen auch zu, daß es werden soll, und vom Werden läßt sich die Halbheit nicht trennen. Nicht auf einmal, müssen wir sagen, geht uns das Gute auf; die Begeisterung für das Ideal, der starke Glaube an das Gute, sobald wir es gefaßt haben, ist schön; dafür entflammt sich unser Herz; aber auch die Kritik hinkt nach, die Kritik unser selbst. Das Gute, wie wir es gefaßt haben, werden wir bekennen müssen, ist nicht das ganze Gute. Die erste, rohe Natur, aus welcher wir uns herausarbeiten müssen, gibt ein verzögerndes Element ab für den Flug der Vernunft, welcher zum Ziele eilt, das Uebernatürliche erreichen wir nicht in einem Sprunge, unser vernünftiges Leben fordert allmählich fortschreitende Arbeit.

Und so werden wir auch das etwas anders stellen müssen, was man von der Unfreiheit unsers Lebens unter der Herrschaft der vernünftigen Einsicht, des Glaubens an das Gute oder des sittlichen Charakters u. s. w. gesagt hat. Zwar unserer zweiten Natur, dem Charakter, der sich in uns festgesetzt hat, haben wir zu gehorchen, aber er ist noch lange nicht gebildet und fest genug, um nicht unserer Freiheit noch einen weiten Spielraum zu gestatten. Neue Erleuchtungen unserer Vernunft müssen hinzutreten, um im frischen Zuge des Fortschritts uns zu erhalten; was schon gewonnen worden ist, wohnt uns nicht mit solcher unbedingten Festigkeit bei, daß es nicht fortwährender Befestigung bedürfte. Wir erinnern uns an den Gemeinplatz: wer nicht fortschreitet, der kommt zurück. Also auch die zweite Natur, sie sollte nicht völlig Natur sein, nicht mit unbedingter Nothwendigkeit bleiben und wirken? Das meinen wir nicht, das würde gegen unsere frühern Sätze sein. Wir führen das, was in aller Leute Munde ist, nur an, um daran zu erinnern, daß es mit der zweiten Natur noch eine andere Bewandtniß hat als mit der ersten. Diese war noch ohne Vereinigung mit der Vernunft, jene hat durch ihre Vereinigung mit ihr auch für die Freiheit einen größern Raum gewonnen. Die Sache verlangt eine genauere Erklärung.

Daß der Raum der Freiheit durch die zweite Natur sich vergrößert, ergibt sich aus dem Verhältniß der Vernunft zur ersten und zur zweiten Natur. Die erstere ist rohe Natur; sie will die Vernunft nicht; sie soll nicht bleiben; die andere ist gebildete Natur; gegen sie hat die Vernunft nichts einzuwenden; ihr freier Wille ist mit ihr einverstanden; er will sie festhalten und erweitern. Zu dem letztern schreitet er alsbald; denn noch weitere Zwecke sind zu verwirklichen; die zweite Natur hat noch nicht alles Gute erfaßt, sie hat nur eine Fertigkeit geboten, welche der freie Wille der Vernunft zu neuen Erfolgen verwenden soll. Davon haben wir reichliche Erfahrungen, und

diesem Gedanken zu folgen, stellt sich keine Schwierigkeit entgegen. Aber die Erfahrung scheint auch zu zeigen, daß die zweite Natur, die erworbene Fertigkeit, nicht die Festigkeit hat, welche wir von ihr erwarten sollten. Oft versagt sich uns die günstige Gelegenheit, unsere Fertigkeiten zu üben, oft versäumen wir sie; dann geht uns aus Mangel an Uebung unsere Gewohnheit, unsere Fertigkeit, unsere zweite Natur verloren. Das sind die Erfahrungen, welche gegen unsere Regel zu sprechen scheinen. Häufig genug kommen sie vor, um uns in dem Glauben an unsere mit der Natur geeinigte Vernunft zu erschüttern. Aber sollten sie nicht doch zu den häufigen Ausnahmen gehören, welche richtig verstanden die Regel bestätigen?

Mehrere Umstände mögen zusammenkommen, um das, was uns als Regel gilt, fast als Ausnahme erscheinen zu lassen.

Gewiß würde man sich sehr irren, wenn man die zweite Natur den starren Massen ähnlich finden wollte, welche wir feste Körper nennen. Bei weitem näher schließt sie der lebendigen Natur sich an, deren festes Gesetz wir nicht bezweifeln, obgleich wir sie in beständigem Wechsel ihrer Processe finden; denn aus dem Leben ist sie hervorgegangen und Leben soll sie wecken. Die Fertigkeiten unsers wirklichen Charakters suchen beständig neue Erfolge. Schon ist bemerkt worden, sie wären nicht so fertig, daß wir nicht noch fertiger sie zu machen bemüht sein müßten; ihre Fertigkeit ist im Wachsen nicht allein nach der Stärke der Intension, sondern auch nach der Extension der Bildung. In dieser letzten Richtung ihres Wachsthums kann es nun nicht ausbleiben, daß ihr Elemente zugeführt werden, welche sich nicht sogleich verarbeiten lassen. Verarbeitet würden sie werden, wenn die gewonnene Fertigkeit stark genug wäre, sie den Elementen der schon gewonnenen Bildung sogleich einzufügen; aber der Grad ihrer Kraft ist hierzu oft nicht im Stande, die neuen Elemente der Bildung, welche unsere Aufmerksamkeit fordern, stechen oft zu sehr von dem bisher Gewohnten ab. Dann finden wir uns im Zweifel und unentschlossen werden wir irre an dem sichern Bestehen unsers wirklichen Charakters. Weil er nicht schlechthin fertig ist, sucht er nothgedrungen seine Ergänzungen; er ist sich bewußt, daß er ihrer bedarf. Die Grundsätze, auf welchen er beruht, sie müssen sich eingestehen, daß sie aus einem nur beschränkten Gesichtskreise hervorgegangen nicht die allseitige Weite haben, welche jede Verbesserung ausschlösse. Sowie nun neue Gesichtspunkte sich aufdrängen, tritt die Nöthigung ein, die alten Grundsätze umzubilden, und es wird zweifelhaft, wie viel von ihnen seine Festigkeit behaupten wird. Da kann es wol geschehen, daß auch alles in ihnen uns unsicher geworden zu sein scheint; aber etwas Wahres wird an ihnen doch wol bleiben und immer wieder sich geltend machen; das wird ihre feste Natur sein, welche jetzt noch mit Mängeln und Schwächen sich verbunden zeigt.

Dieser Umstand weist auf das beschränkte Sein der zweiten Natur hin und läßt zugleich durchblicken, daß es mit dem Schein verbunden ist, welcher alles beschränkte Sein begleitet. Dies haben wir noch besonders hervorzuheben. Schon früher haben wir gesagt, daß wir nur einen Kern unserer Gewöhnungen als zweite Natur zu betrachten hätten. Um ihn lagern sich manche Gewohnheiten, Kunstgriffe und Mittel zur Anwendung, welche wir auch zu unsern Fertigkeiten zu schlagen pflegen. Wenn wir sie alle als wahre Fertigkeiten zu betrachten hätten, so würden wir die Festigkeit der zweiten Natur nicht behaupten können; denn ganz regelmäßig sehen wir diese Mittel schwinden, sowie sie aufhören in Uebung gesetzt zu werden, weil wir ihrer nicht ferner bedürfen. Mit wie vielen Mitteln sind wir überladen, sehr werthvollen Mitteln, welche wir aber doch nur zu den vergänglichen Mitteln, nicht zu den bleibenden Zwecken unsers Lebens rechnen dürfen. Die Fertig-

keiten der Sprache und der Schrift suchen wir uns mit Mühe anzueignen; sie versagen sich uns auch wieder, wenn die Natur ihren Diensten sich entzieht; sie sind eben nur vergängliche Mittel, wir bedürfen ihrer nicht mehr, wenn wir zur Verständigung gekommen sind. So ist die wahre Fertigkeit mit einer Masse des Scheins von Fertigkeiten überdeckt. Die zweite Natur hat es mit der ersten gemein, daß sie verborgen bleiben kann. Wenn die Gelegenheit sich zu bethätigen ihr fehlt, dann können wir meinen, sie sei nicht mehr, aber sie ruht nur im Grunde des Lebens. Völlig fehlt ihr auch wol die Gelegenheit nie und sie ruht nie gänzlich. Das Vergangene dauert in seinen Folgen fort; aber unsern Sinnen ist es nicht gegenwärtig und unser Verstand kann es nicht entdecken. Der Gewinn unserer Vergangenheit lebt in unserer Gegenwart fort, aber uns fehlt augenblicklich die Gegenwart des Geistes, welche uns an ihn erinnern könnte. So ist die zweite Natur mit mannichfaltigem Schein überdeckt. Wie die erste Natur ist sie da, aber nicht weniger in Geheimniß gehüllt als diese; wie alle Natur in unserm gegenwärtigen Leben, hüllt sie ihre übersinnliche Wahrheit in sinnliche Erscheinung. Nur die Vernunft bringt alles ans Licht; die Natur wird durch sie erleuchtet, wenn sie mit ihr sich verbindet; aber im Laufe des Lebens ist die Natur nie ganz mit ihr vereinigt.

Wir sehen hieraus, daß die zweite Natur mit Sinnenschein belastet ist, dem sie zu Grunde liegt; sie gehört also dem Uebersinnlichen zu, den Beweggründen, welche die Erscheinung hervorbringen helfen. Von der übernatürlichen Vernunft finden wir uns wieder auf die übersinnliche Natur verwiesen. Die enge Verbindung zwischen beiden wird sich nicht leugnen lassen. Dadurch dürfen wir uns doch nicht verleiten lassen, beiden gleiche Bedeutung zu geben; denn sehr seltsam würde es herauskommen, wenn sich nun ergäbe, das Uebernatürliche wäre die zweite Natur, also etwas Natürliches.

Die Untersuchung über das Uebernatürliche hat uns zu weitläufigen Erörterungen gezwungen, weil sie auf den Unterschied zwischen Natur und Vernunft führt, welcher in den Streitigkeiten zwischen Realismus und Idealismus eine Kette von Schicksalen erlebt hat. Wir haben uns in dieser und den vorangehenden Untersuchungen über das Uebersinnliche zunächst an den wissenschaftlichen Sprachgebrauch gehalten, aber dabei doch nicht unterlassen können, auch den Sachverhalt, nach welchem er sich richten muß, nach Gebühr zu berücksichtigen. Zum Abschlusse werden wir nun die Ergebnisse zusammenzuziehen haben.

In der Betrachtung der Welt, haben wir gesehen, können wir ohne die Annahmen von übersinnlichen und übernatürlichen Gründen nicht auskommen. Von dem Verhältnisse der weltlichen Dinge zu ihrem Schöpfer können wir dabei ganz absehen. Beide Arten der Gründe sind in der sinnlichen und der natürlichen Welt vorhanden. Die sinnlichen Erscheinungen sind nicht denkbar ohne übersinnliche Dinge und übersinnliche Thätigkeiten, welche sie hervorbringen helfen. Das Uebernatürliche ist nicht allein in Wundern zu suchen, welche wir als Thaten Gottes betrachten möchten, sondern auch in den Thaten der Menschen, für welche wir sie verantwortlich machen, welche wir ihrer Vernunft zurechnen. Wenn wir auf die menschliche Vernunft zurückgehen, um Werke der Kunst uns begreiflich zu machen, so sehen wir in der Welt übernatürliche Kräfte wirksam.

Fragen wir nun, wie Uebersinnliches und Uebernatürliches voneinander sich unterscheiden. Die übersinnlichen Gründe des Sinnlichen können ihrem Begriff nach sich nur verwickelt finden mit den Processen des sinnlichen Lebens, und wo diese walten, da haben wir es immer mit etwas Bestehendem zu thun, welches sein Dasein in sinnlicher Erscheinung verräth. Sie sind Naturprocesse, welche auf Selbsterhaltung ihrer Subjecte ausgehen, sowol auf dem niedrigsten wie auf den höhern Graden des Daseins; in der ersten wie in der zweiten Natur liegt der

unüberwindliche Trieb der Selbsterhaltung. Das Uebersinnliche bezeichnet uns also das erhaltende Princip in der Welt. Von der Vernunft haben wir gesagt, daß sie auf den Zweck ausgehe; nicht das Bestehende will sie erhalten, sondern das Bessere hervorbringen. Das Uebernatürliche also haben wir als Princip des Fortschritts zu betrachten; es geht auf die Entwickelung der in der Natur verborgenen Keime aus. Die übernatürliche Vernunft, ein Wunder denen, welche nur der Natur ihren Glauben schenken, bringt daher an das Licht, was die Natur verborgen hält, an ihr eigenes Licht nämlich in dem freien Denken, in welchem der Mensch seine Zwecke ergreift und aus der rohen Natur die Formen seines gebildeten Lebens zieht.

An ihr eigenes Licht, haben wir gesagt, bringt es die Vernunft; denn nur für sich würde ein jeder seine Vernunft haben, wenn nicht die Natur hinzuträte; ja wir müssen hinzusetzen, nur in einem Augenblicke seiner Erleuchtung würde er sie besitzen, wenn nicht zu dem Princip des Fortschritts, zu der übernatürlichen Erleuchtung, das erhaltende Princip der Natur, das Uebersinnliche sich gesellte. Was im Innersten des vernünftigen Wesens als Entschluß und Gedanke sich erzeugt hat, das muß im Verkehr mit der übrigen Welt in sinnlicher Erscheinung als übersinnliches Princip sich offenbaren, nur so kann es in Wechselwirkung mit den übrigen Dingen treten, nur so als Glied der zusammengehörigen Welt sich behaupten, erhalten. Entschluß muß in Handlung, Gedanke in Sprache, Miene, Geberde sich verkünden. Was im Augenblicke des Entschlusses und des Gedankens der Vernunft einleuchtete und als Fortschritt auftrat, das hört sogleich auf, neu und Fortschritt zu sein, und wird dem erhaltenden Princip der zweiten Natur überliefert.

Ueber das Verhältniß zwischen dem Uebersinnlichen und dem Uebernatürlichen setzen wir noch einiges hinzu. Das Werden der Welt fordert in gleichem Maße und immer zusammen die Gründe der Erhaltung und der fortschreitenden Entwickelung.

Wie Vermögen und Trieb sind beide aneinandergekettet. Die Natur würde umsonst sein, wenn ihre Anlagen nicht zur Wirklichkeit gelangten. Das Uebernatürliche gehört dazu, um sie aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu fördern. Aber immer kann es nur an das Natürliche sich anschließen; was nicht möglich ist, kann nicht wirklich werden. Das Uebersinnliche ist die Voraussetzung des Uebernatürlichen. Diese Ueberlegungen, deren noch manche andere ähnlicher Art sich zufügen ließen, müssen uns davor warnen, in der objectiven Betrachtung der weltlichen Dinge und ihrer Geschichte die eine oder die andere Seite ihrer Gründe ausschließlich zu berücksichtigen. Nur abstracte Gesichtspunkte, deren wir uns in der Forschung nicht entschlagen können, lassen uns bald die eine, bald die andere vorziehen.

Wenn wir dabei die Objecte unsers Denkens nach ihrem Werthe abschätzen, so fordert das Uebernatürliche den Vorrang. Denn es bringt das Bessere. Ja allen Werth müssen wir von ihm herleiten, weil alles Gute, alles, was den Dingen der Welt in Wahrheit zugerechnet werden kann, von der Vernunft kommt. Man könnte fürchten, daß die Vernunft, wenn sie dies gewahr wird, sich über die Natur in Stolz überheben würde; aber Stolz ist, wie jede Leidenschaft, ihr fremd, und in Besinnung auf sich selbst wird sie gewahr, daß sie allen Werth, welchen sie sich aneignet, aus der ersten ihr verliehenen Natur ziehen muß und alle Dauer ihres Besitzes auf der zweiten Natur beruht. Wir kennen wol die Verirrungen der Leidenschaft, welche ein übernatürliches Licht in widernatürlichen Verzückungen, eine übernatürliche Macht in widernatürlicher Steigerung dienstbarer Kräfte gesucht haben; in ihnen aber haben wir nur Mangel an Vernunft zu sehen. Was die ungestörte Vernunft will, das ist das Natürliche, welches den Anlagen und Trieben im Wesen der Dinge entspricht; sie strebt nach nichts anderm als nach der Entwickelung der rohen Natur zur gebildeten Form; in dieser wird nichts schlechthin Neues gesetzt, nichts von dem auf-

gegeben, was in der alten Materie lag, sondern nur alles für die Vernunft gewonnen, was die Natur darbot, damit es in der zweiten Natur, in veredelter Form ein unvergänglicher Besitz der einzelnen Geschöpfe und ihrer Gesammtheit immer mehr werde und bleibe.

In einer andern Rücksicht betrachten wir die weltlichen Dinge und ihre Geschichte, wenn wir sie zum Gegenstande unserer Erkenntniß machen. In ihr tritt das Uebernatürliche zurück und das Uebersinnliche wird der Gegenstand der Forschung. Wir wollen wissen, was ist, was in den Erscheinungen sich uns offenbart; die übersinnlichen Gründe der sinnlichen Erscheinungen wollen wir entdecken. Freilich wir werden dabei nicht unbemerkt lassen können, daß unter diesen Gründen auch die Vernunft ist, daß sie alles Werthvolle, jeden Fortschritt, daß sie auch die Erkenntniß hervorbringt. Aber der wissenschaftliche Forscher richtet seinen Blick auf das Object; sich selbst, das Subject der Forschung, vergißt er über das Sein, welches er in seinen Gründen erkennen möchte. Dieses Sein ist vorhanden. Aus der übernatürlichen Vernunft mag es entsprungen sein; das wird er bei gründlicher Forschung zugeben müssen; aber wie es in der sinnlichen Erscheinung sich zu erkennen gibt, ist es ein Product der Natur; die Vernunft hat sich mit der Natur vereinigen müssen, um es aus ihrem Innern in die Erscheinung eintreten zu lassen; es ist nun da, vorhanden und festgehalten als zweite Natur, und so erst machen wir es zum Gegenstande unserer wissenschaftlichen Untersuchung. Daher wird auch das Uebernatürliche von der Wissenschaft immer nur in seiner Verbindung mit dem Natürlichen betrachtet und stellt sich dem wissenschaftlichen Denker nur als ein Grund der sinnlichen Erscheinung, als ein Uebersinnliches dar. Nur dafür können wir sorgen, daß es uns nicht scheine, als wäre in dem Uebersinnlichen nicht auch etwas Uebernatürliches enthalten. Unter den Gründen der Erscheinung finden wir doch auch die Kunst

des Menschen, welche die Natur übertrifft, sehr deutlich vertreten.

Wir werden es hieraus zu erklären haben, warum die Philosophie sehr viel und fast vom Beginn ihrer Untersuchungen an mit dem Begriff des Uebersinnlichen, sehr wenig und sehr spät mit dem Begriff des Uebernatürlichen sich beschäftigt hat. Erst von ihr entferntern Beweggründen aus mußte sie auf den letztern aufmerksam gemacht werden; daher hat sie auch nicht ohne mancherlei Misverständnisse in ihn sich zu finden gewußt. Für die Wissenschaft ist der erstere von viel allgemeinerer Bedeutung als der andere; jener nimmt diesen in sich auf, weil im wissenschaftlichen Forschen alles auf die Erklärung der Erscheinungen ankommt; die Vernunft kommt dabei nur in Betracht, sofern sie selbst einen Factor der Erscheinungen abgibt; in ihrer reinen Innerlichkeit gibt sie nur einen flüchtigen Augenblick ab, welcher in seinem übernatürlichen Aufleuchten, in der plötzlichen Erleuchtung des Willens und des Verstandes, der Erkenntniß sich nicht stellen will.

Damit wir doch auch für die Wissenschaft den Unterschied des Uebernatürlichen vom Uebersinnlichen retten, gehen wir zurück auf unsern frühern Satz, daß wir das Werden der Welt uns nur verständlich machen können, wenn wir es als Mitte betrachten zwischen Anfang und Ende, zwischen Beginn und Zweck der Entwickelung. Die übersinnliche Natur gibt den Beginn, die übernatürliche Vernunft will den Zweck. Beide rein und in unbedingter Bedeutung zu erkennen, werden wir in der Mitte unsers Forschens nicht hoffen dürfen. Das Räthsel, das Wunder der Weltentwickelung ist die nicht endende Aufgabe unsers Nachdenkens; aber denken müssen wir an beide, und daß dies leere Gedanken ohne Gehalt und Erfüllung bleiben müßten, dürfen wir auch nicht behaupten. Unser freies Nachdenken verweist uns auf die Freiheit unserer Vernunft. Die freie That

hat man einen unbedingten Anfang genannt; unbedingt ist sie wol nicht; aber in Bezug auf die Person, welcher in ihr ein neues Motiv, der Anfang einer neuen Reihe von Lebensacten sich eröffnet, darf sie als ein frischer Anfang angesehen werden. Bedingt ist sie durch die ursprüngliche Natur, die natürliche Anlage der Person, welche zu dieser That die Fähigkeit bot. Wenn nun im freien Denken etwas sich uns eröffnet, was in unserer ursprünglichen Natur lag, dann ist ein Element unserm Erkennen zugänglich geworden, welches dem absoluten Anfang angehört. Nicht weniger über das Ende als über den Anfang eröffnet uns die freie That etwas; denn zur Erfüllung des Zwecks soll der freie Wille der Vernunft das Seine beitragen. Doch nicht unbedingt, nicht in seiner ganzen Fülle eröffnen uns unsere Entschlüsse den Zweck; nur auf Plane der weitesten Zukunft wird von ihnen hingedeutet. So mögen wir wohl sagen, daß wir über Anfang und Ende einiges verstehen können, aber doch über beide nur einen kleinen Theil, der ohne seinen Zusammenhang mit dem Ganzen nicht völlig verstanden werden kann. Diesen Theil zu mehren, durch ihn tiefer und voller in die Erkenntniß des Uebersinnlichen und Uebernatürlichen einzudringen, ist die Aufgabe des theoretischen Lebens.

Dabei bleibt aber doch das Uebersinnliche der Gegenstand unserer Forschung; denn das Uebernatürliche können wir nur in seiner Verbindung mit der Natur fixiren. Dem freien Willen der Vernunft ist es nicht gegeben, mit dem Gegenwärtigen, mit dem Genuß des Augenblicks sich zu begnügen; er eilt vom Errungenen fort zu neuen Erwerbungen. Nur in seiner Verbindung mit der zweiten Natur, in den Werken, den Errungenschaften der Vernunft bietet er ein ruhiges Object der Betrachtung dar. Daher ist das Uebersinnliche das Problem der Theorie und die Hauptfrage der Wissenschaft, wie wir zur Erkenntniß des Uebersinnlichen in unserm sinnlichen Leben und Vorstellen gelangen können. Mit ihr haben wir uns

hier nicht beschäftigen wollen, sondern nur den Grund für sie gelegt, indem wir zeigten, daß mitten in der sinnlichen Welt das Uebersinnliche ist.

Zusatz über das Uebernatürliche.

Den Begriff des Uebernatürlichen haben wir ganz ohne seine Beziehung zu Gott gelassen. Theologische Interessen aber haben ihn geweckt oder betont; die Philosophie kann diese Beziehung auch nicht außer Augen lassen, wenn sie auch nicht die zunächstliegende für sie sein sollte. Wir würden uns dem Vorwurf aussetzen, daß wir ihn zu oberflächlich betrachtet hätten, wenn wir nicht wenigstens nachträglich auf sie eingingen. Ja, wenn wir den gegenwärtigen Streit über Sein und Nichtsein des Uebernatürlichen in der Welt betrachten, so könnte uns noch ein härterer Vorwurf zu treffen scheinen. Man könnte meinen, wir hätten Gegner und Freunde desselben nur täuschen wollen, indem wir ihnen einen ganz andern Begriff untergeschoben hätten, als um welchen ihr Streit sich handelte. So ist es nicht; wir haben nur versucht einen Gesichtspunkt aufzustellen, über welchen beide Parteien sich einigen könnten, wenn sie in ihrem Streite von andern unwesentlichen und verwirrenden Nebenpunkten abließen. Hierüber sollen noch einige Bemerkungen folgen, welche freilich allen Windungen des Streits nicht gleichmäßig werden folgen können. Unserm Nachtrag dürfen wir keine zu weite Ausdehnung geben.

Im Uebernatürlichen, meint man, müsse sich die Wirksamkeit Gottes in der Welt in einer ungewöhnlichen Weise offenbaren. Zwei Arten pflegt man zu unterscheiden, in welchen seine Herrschaft über die Welt in solcher Weise sich verkünde, die übernatürliche Offenbarung und das Wunder. Unter eine dieser beiden Arten wird alles fallen, was von übernatürlichen

Erweisungen der göttlichen Allmacht Zeugniß geben soll. Man will damit nicht leugnen, daß in allem Geschehen Gottes gegenwärtige Macht sich verkünde; aber in der religiösen Erleuchtung unserer Vernunft und in den Wundern, welche in der Natur geschehen, trete sie so augenscheinlich hervor, daß wir uns zum Glauben an sie wie gezwungen sähen.

Von diesen beiden Arten ist aber die erstere bei weitem die wichtigste. Wir müssen dies beweisen, weil es von der positiven Theologie wol nicht immer in dem Maße anerkannt worden ist, in welchem wir es geltend zu machen haben.

Es liegt doch auch im Interesse der positiven Theologie, diesen Punkt nicht unbeachtet zu lassen. Denn im wesentlichen kommt es ihr auf die Offenbarung an; eine offenbarte Lehre und offenbarte Gebote will sie geltend machen. Diese Offenbarungen haben ihr ein ganz allgemeines Ansehen; das Privatleben der Gläubigen, das öffentliche Leben der Kirche sollen sie ohne Unterbrechung erfüllen. Die Wunder dagegen, sie sind einmal geschehen; für die, welche sie erlebten, hatten sie eine erschütternde Wirkung mittelbar oder unmittelbar; die, welche nur aus ferner Ueberlieferung von ihnen hören, können sie nur in viel geringerm Maße bewegen; für das gegenwärtige Leben der Gläubigen haben die meisten von ihnen gar keine tiefer eingreifende religiöse Bedeutung. Die meisten dieser Wunder, besonders die des Neuen Testaments, gehören dem Privatleben vergangener, unbekannter Geschlechter an und machen gar keinen Anspruch auf öffentliche Autorität. Bei reiflicher Ueberlegung wüßte ich nicht zu sagen, was es den religiösen Glauben schädigen könnte, wenn das eine oder das andere dieser Wunder uns nicht überliefert wäre. Wir müssen daher fragen, wozu der Glaube an diese übernatürlichen Wunder gefordert wird. In der That nur zur Bestätigung der göttlichen Offenbarungen. Sie sollten Zeugniß ablegen, das tritt deutlich in den Ueberlieferungen hervor, von der göttlichen Sendung der Propheten,

der Träger der Offenbarung. Von uns wird der Glaube an die Wunder gefordert, weil wir dadurch unsern Glauben an die Ueberlieferungen eingestehen sollen, in welchen die Offenbarung auf uns gekommen ist. Deswegen legt man Gewicht auf den Wunderbeweis. Die Wunder sollten die Gesandten Gottes beglaubigen; unser Glaube an die Wunder soll auch die Tradition beglaubigen, durch welche Gottes Offenbarungen auf uns gekommen sind; was den Wunderbeweis mehr als alles andere beglaubigt, das ist die untergeordnete Bedeutung der Wunder; denn nur als Mittel für die Beglaubigung der übernatürlichen Offenbarung geben sie sich zu erkennen.

Wir haben hiernach der übernatürlichen Offenbarung eine viel allgemeinere Bedeutung beizulegen als dem Wunder. Daher erstreckt sie sich auch auf unsere Zeiten; ein jeder Erleuchtete darf sich rühmen, daß sie ihm zugekommen ist, und jede gläubige Seele hofft auf die Offenbarungen des göttlichen Geistes in ihrem Gemüthe. Dagegen wenn von übernatürlichen Wundern der Gegenwart die Rede ist, so begegnet das dem entschiedensten, selbst öffentlich bekannten oder gesetzlich zugestandenen Unglauben. Da man allgemein anräth, Wundern nur nach sorgfältigster Prüfung zu trauen, wir aber gegenwärtig kaum eine sichere Erfahrung von ihnen haben, werden wir den Begriff des Wunders vom Alterthum entnehmen müssen. In ihm war der Glaube an Wunder allgemein, bei Juden, Christen und Heiden verbreitet und ebenso allgemein wurden Wunder und Zeichen zusammengestellt. Jedes Wunder ist dem Alterthum auch zugleich ein Zeichen, welches uns den Willen, das Gebot oder Verhängniß eines übermenschlichen Wesens verkündet, und erst dadurch ist das Wunder ein Wunder, daß eine solche Offenbarung durch dasselbe zu uns gelangt. Wenn die Gesandten Gottes durch ihre Wunderthaten sich uns beglaubigen, so geben ihre Wunder nur Zeichen ab, daß Gott durch sie seine Offen-

barungen zu uns gelangen lassen will. Wir sehen hieraus, daß der Begriff des Wunders durch den Begriff der Offenbarung bedingt ist.

Wollen wir nun die Wunderberichte des Alterthums verstehen, so müssen wir sie in seinem Sinn nehmen. Sie waren ihm eine fast allgemein anerkannte Sache. Die Philosophen scheuten sich nicht, sie anzuerkennen. Plato erklärt die Verwunderung über das Wunderbare für den philosophischen Affect. Freilich der Zweifel, der von andern für den Eingang in die Philosophie gehalten worden ist, steht auch der Verwunderung sehr nahe, und Zweifel an wunderbar erscheinenden Thatsachen konnten nicht leicht ausbleiben, aber das Alterthum war in dieser Beziehung weniger zweifelhaft als wir. Die Macht des Göttlichen schien ihm überall sich verkündigen zu können; daher ist sein Glaube an Wunder fest in der Voraussetzung, daß jedes Wunder nur eine Offenbarung der göttlichen Macht und des göttlichen Rathschlusses ist.

So können wir nicht daran zweifeln, daß von den beiden Arten des Uebernatürlichen, welche wir unterschieden haben, die übernatürliche Offenbarung die erste und wichtigste ist. Von ihr aus müssen wir auch über das Wunder uns zu verständigen suchen, weil es nur in Begleitung der Offenbarung auftritt. Hierdurch wird auch das Wunder unserer Vernunft viel näher gerückt, als es unabhängig von dieser Begleitung zu stehen scheint. An und für sich erregt es nur Staunen, wenn es aber als offenbarendes Zeichen von uns erkannt wird, dann betrachten wir es als eine Mittheilung, in welcher ein höherer Wille, eine übermenschliche Vernunft die menschliche Vernunft zu sich emporzuziehen sucht. Das Wunder weckt unsere Aufmerksamkeit; wir glauben, daß es einen Willen Gottes uns verkündet; die tiefere Absicht dieses Willens kann uns verborgen bleiben, aber daß ein Wille Gottes uns darin verkündet ist, ist uns offenbar und die Propheten sollen ihn uns deuten.

Beginnen wir nun unsere Untersuchungen über das Uebernatürliche mit dem Begriff der Offenbarung, so können wir dabei nicht, ebenso wenig wie beim Wunder, von dem alten Offenbarungsglauben absehen. Unsere positive Religion führt uns auf ihn zurück; aus ihren alten Ueberlieferungen hat sie ihren Begriff von der Offenbarung zu entnehmen; die Offenbarung ist ihr eine Thatsache der Geschichte, welche im Sinn der frühern Zeiten zu verstehen ist, aber auch nur verstanden werden kann im Sinn unserer Zeit, in Verbindung mit den analogen Erfahrungen unsers Lebens. Bei diesem Wechselverkehr des Aeltesten mit dem Neuesten ist es schwer, vor Misverständnissen sich zu hüten. Indem man über den Begriff der Offenbarung sich zu verständigen gesucht hat, ist man zu Zusätzen geführt worden, welche dem alten Offenbarungsglauben nicht beiwohnten und ihn auch wol entstellt haben. Nicht allen Grübeleien des Nachdenkens über die dunkeln Vorgänge, welche man hierbei vorausgesetzt hat, können wir nachgehen, aber von einigen der allergemeinsten werden wir den Begriff zu reinigen haben, wenn wir unsern Begriff des Uebernatürlichen wahren wollen.

Die Schwierigkeiten des Begriffs liegen in dem Verhältniß, welches er voraussetzt, zwischen der erleuchtenden göttlichen und der erleuchteten menschlichen Vernunft. Wie leicht war es, über dieses Verhältniß sich zu täuschen, wenn man die göttliche Vernunft als die unendliche der menschlichen als der endlichen entgegensetzte und nicht anerkannte, daß auch den Geschöpfen ein Vermögen für das Unendliche verliehen sei. (S. 37 fg.) Ein solcher Gegensatz mußte zwischen den beiden Gliedern des Verhältnisses alle Verhältnißmäßigkeit, jede Möglichkeit eines Verhältnisses aufheben. Dann würde nur übrigbleiben, von dem Unendlichen zu fordern, daß es auch das Unmögliche möglich machte. Darauf läuft es in der That hinaus, wenn man die erleuchtete Vernunft des Menschen wie eine blinde, schlechthin leidende Materie sich gedacht hat, welcher alle Erkenntniß der göttlichen

Wahrheit ohne ihr Zuthun erst eingegossen worden wäre, oder wenn man den Menschen, welchem die übernatürliche Offenbarung zufließe, mit einem Werkzeuge ohne Selbständigkeit, Freiheit und Vernunft verglichen hat, damit die göttliche Wahrheit in ihm ohne menschliche Zuthat ihre reine Stätte fände. Zu welchem Zwecke eine solche Offenbarung an ganz unselbständige Wesen gelangen sollte, würde völlig unbegreiflich sein. Wie die Offenbarung Gottes auch geschehen möge, wenn wir sie als Thatsache anzuerkennen haben, so müssen wir sie in ihrem Endpunkte auffassen, in uns, welche sie erleuchten soll, in uns, welche wir selbständige, freie, vernünftige Wesen sind; uns haben wir den Glauben und den Unglauben an sie zuzurechnen; es ist unsere Vernunft, welche die Offenbarung sich aneignet oder verschmäht; ohne unsere Vernunft können wir nicht glauben und der Erleuchtung nicht theilhaftig werden. Die übernatürliche Offenbarung ist also nicht ohne Thätigkeit unserer Vernunft möglich. Damit stimmen alle alte Ueberlieferungen überein, und nachdem wir gefunden haben, daß jede vernünftige Thätigkeit etwas Uebernatürliches ist, wird dem unsere volle Beistimmung nicht fehlen können.

Aber Einwände dagegen haben auch nicht gefehlt. Kurz können wir die beseitigen, welche nur auf einem zu engen Sprachgebrauch beruhen, der mit dem Worte Vernunft verbunden worden ist. Man hat zuweilen und besonders in diesen Untersuchungen über das Uebernatürliche die Vernunft auf den theoretischen Verstand beschränken wollen. Wir verstehen unter ihr jede freie Thätigkeit, welche für den Zweck arbeitet. Ueber Worte wollen wir nicht streiten; die Sache bleibt dieselbe, ob wir das Vermögen des Menschen zur Erkenntniß und Vernehmung göttlicher Offenbarungen sein Gemüth, sein Gewissen oder sonstwie nennen, wenn wir ihm nur ein Vermögen zugestehen, die übernatürliche Offenbarung in seiner Thätigkeit sich anzueignen. Das aber behaupten wir, daß ohne eine solche

eigene Thätigkeit die Offenbarung ihm nicht eigen und nicht zugerechnet werden könnte.

Nicht so kurz lassen sich andere Einwände beseitigen, welche die Sache selbst angreifen. Man hat gemeint, wenn die Erleuchtung des Menschen von seinem natürlichen Vermögen für ihre Empfänguiß aufgenommen werden müßte, so wäre sie nicht übernatürliche Erleuchtung, sondern ganz regelmäßige und natürliche Entwickelung seines Vermögens, seiner Vernunft. Wer daher das Uebernatürliche behaupten wollte, der müßte eingestehen, daß der natürliche Mensch unempfänglich wäre für die übernatürliche Offenbarung, daß er nicht aus natürlichen Kräften, aus natürlicher, ursprünglich ihm verliehener Vernunft das empfangen könnte, was zu seinem Heile nothwendig wäre. Das Uebernatürliche, meint man, wäre auch das Uebervernünftige. Auch für diese Lehrweise sind sehr mannichfaltige und verschiedenartige Nebenbeweise aus der Erkenntnißlehre und Anthropologie beigebracht worden, welche wir übergehen müssen und dürfen, weil es einleuchtet, daß sie dem ursprünglichen einfachen Offenbarungsglauben nicht angehören. Ihre Hauptgründe jedoch dürfen wir nicht übergehen.

Sie sind von zweierlei Art. Theils berufen sie sich auf die Verkehrtheit und Verderbniß, theils auf die Beschränktheit der menschlichen Vernunft. Diese beiden dürfen nicht ununterschieden bleiben; denn die letztere wird als etwas Ursprüngliches, die erstere als etwas Hinzugekommenes angesehen; von dieser wissen wir daher aus Erfahrung, von jener nur aus Speculation, und wie die Methoden für ihre Erforschung verschieden sind, so auch ihre Gründe und ihre Gegengründe.

Für die allgemeine Ueberzeugung ist natürlich das, was der Erfahrung entnommen wird, von größerer Wirkung, die Verdorbenheit und Sündhaftigkeit der menschlichen Natur und Vernunft. Wir brauchen kaum tief in unser Inneres zu blicken, um die Beweise für sie zur Hand zu haben, je tiefer wir aber

grübeln, um so schwärzer erscheint uns der Pfuhl der Sünde, je weiter wir in der Menschenwelt um uns blicken, um so unermeßlicher, unüberwindlicher stellt sich uns die Allgemeinheit des gottvergessenen Lebens in unsern Sitten dar. Hieraus sind grelle Schilderungen unserer Schwachheit, unserer bodenlosen Verworfenheit hervorgegangen; sie werden uns vorgehalten nicht ohne Grund; sie werden für wirksam angesehen, wenn es darauf ankommt, die Hartherzigkeit unsers Eigenwillens zu brechen; aber sind sie nicht auch allzu grell gerathen, wenn sie dem natürlichen Menschen jeden Keim des Guten, jede Empfänglichkeit für die Besserung absprechen? So wie sie bis dahin vorschreiten, dem Menschen die Fähigkeit zu versagen, sich aus seinen natürlichen Kräften aufzuraffen, widersprechen ihre Worte ihrem Sinn. Denn was würden sie helfen können, wenn sie nicht an den natürlichen Menschen gerichtet würden in der Ueberzeugung, daß es noch einen gesunden Trieb zum Guten in ihm gebe, welcher nur der Anfrischung, der Erweckung bedürfte? In dem alten natürlichen Menschen muß sich eine verborgene Stelle finden, welche der übernatürlichen Offenbarung Gehör verschafft; die übernatürliche und übervernünftige Offenbarung wird in der Natur und Vernunft des Menschen einen Widerhall finden müssen und daher nicht schlechthin übernatürlich und übervernünftig bleiben dürfen. Dabei werden wir uns alsdann zur letzten Entscheidung auch noch daran zu erinnern haben, daß ja alle jene Schilderungen von dem Verderben und Unvermögen der menschlichen Natur und Vernunft nicht gerichtet sind gegen die unverdorbene, unschuldige Natur des Menschen, welche Gott gut geschaffen hat, sondern gegen die gegenwärtige, lang vererbte Verkehrtheit, gegen die Unnatur und Unvernunft, in welcher wir leben. Man hält also auch nur diese unnatürlichen Anhängsel des Menschen für das, was ihn unfähig mache, die übernatürliche Offenbarung in sich aufzunehmen; wenn er aber von seinen gegenwärtigen Verkehrtheiten ließe und sich zurückwendete zu seiner ursprünglichen gesunden Natur und Vernunft, dann würde er in ihnen die natürlichen Kräfte finden, welche an der Vollziehung der übernatürlichen Offenbarung in seinem Gemüthe sich betheiligen könnten.

Für die religiöse Erfahrung ist der zweite Einwand von keinem Gewicht. Religiöse Lehren haben ihn nur an sich gezogen, um durch speculative Gründe ihre empirischen Motive zu verstärken. Daß die von Natur uns verliehene Vernunft beschränkt sei und wir aus natürlichem Lichte das Göttliche nicht sehen können, läßt sich durch keine Erfahrung erhärten. Die menschlichen Gedanken an Gott und göttliche Dinge finden wir vor; wie wir aber zu ihnen gekommen sind, darüber belehrt uns keine Erinnerung. Wir würden den Weg der Speculation einschlagen müssen, wenn wir zeigen wollten, daß unsere natürlichen Kräfte für sie nicht ausreichten und nur übernatürliche Offenbarung sie uns eingegeben hätte. Die Kritik, welche man zu Hülfe gerufen hat, um die Beschränktheit unserer Vernunft zu beweisen, scheitert an der Unmöglichkeit, über diese Vernunft ein Urtheil zu fällen vor einem andern Richterstuhle als dem der Vernunft selbst. Allen Versuchen aber der speculativen Kritik hat das Bedenken den Anstoß gegeben, ob die endliche Vernunft der Geschöpfe den Gedanken des Unendlichen fassen könne. Nur aus dem falschen Optimismus ist es geflossen, den wir früher bestritten haben. (S. 37 fg.) Von ihm hat man sich weiter führen lassen zu der Annahme, daß erst eine zugelegte Gabe, die Verleihung eines neuen Auges für das Uebernatürliche, uns dazu fähig machen müßte, die übernatürliche Offenbarung zu empfangen. Wir haben schon gezeigt, daß dies ebenso sehr mit der Ewigkeit Gottes, wie mit der zeitlich zusammenhängenden Entwickelung des Menschen in Widerspruch steht. (S. 40 fg.) Wenn der Mensch zum Bewußtsein des Uebermenschlichen erhoben werden soll, so wird dies doch ohne Anschluß an seine menschliche Weise nicht geschehen können.

Nach Beseitigung dieser störenden Abwege werden wir uns daran erinnern können, daß wir hierdurch nur ungehörige Zusätze einer spätern Zeit abgewehrt haben, um dem ursprünglichen Glauben an die übernatürliche Offenbarung getreu zu bleiben. Wenn das Alterthum von übernatürlichen Offenbarungen erzählt, so gebraucht es dabei auch den Ausdruck göttliche Offenbarungen in gleicher Bedeutung. Er weist deutlich darauf hin, daß der Beisatz vom Objecte der Offenbarung entnommen ist. Die Offenbarung wird übernatürlich genannt, weil ihr Object das Uebernatürliche, Göttliche ist oder, um uns eines andern Ausdrucks zu bedienen, weil sie von einer übernatürlichen Ursache ausgeht. Wie man für eine sinnliche Anschauung ein natürliches Object, welches den sinnlichen Eindruck macht, als Ursache vorauszusetzen pflegt, so nimmt man für die übernatürliche Anschauung ein übernatürliches Object an, welches sie bewirke, seine Herrlichkeit oder seinen gebietenden Willen in ihr uns offenbare. Dabei ist also nicht die Rede von dem übernatürlichen oder übervernünftigen Vermögen des Empfangenden, sondern nur von der übernatürlichen Würde des Empfangenen; nur von dieser führt die übernatürliche Offenbarung ihren Namen; sie ist übernatürlich von seiten des wirkenden Objects, nicht von seiten des leidenden, empfänglichen Subjects. Wir würden sagen können, daß sie die Offenbarung einer übernatürlichen Vernunft, aber nicht an eine übernatürliche, sondern an eine natürliche Vernunft wäre, wenn wir nicht schon gesagt hätten, jede wirkliche Vernunft wäre übernatürlich. Nachdem diese Formel von uns gebraucht worden ist, wird die andere uns nur daran erinnern können, daß alle unsere wirkliche Vernunft nur aus einer natürlichen Anlage zu ihr sich entwickeln kann.

Wir haben hiermit aufgedeckt den ursprünglichen und unverfälschten Sinn dessen, was die Ueberlieferungen der positiven Religion unter übernatürlicher Offenbarung verstehen lassen. Es mag uns wunderbar und unerklärlich erscheinen, wie die göttliche Gnade sich herablassen könne, unserer niedern Natur sich mitzutheilen, wie sie in diesen Pfuhl der Sünde herabsteigen könne, um den Funken des Göttlichen in uns zur erleuchtenden Flamme zu wecken; wir mögen uns unwürdig scheinen ihrer Gnadengaben und es ist nicht unrichtig, wenn man gesagt hat, daß die göttliche Einsicht und der göttliche Wille nur in einem gereinigten Herzen seine Wohnung aufschlagen könne; aber wenn wir auch Vorbedingungen für die göttliche Offenbarung in uns anzunehmen haben, welche das Wie derselben uns einigermaßen verständlich machen können, sie treffen doch ihr Wesen und ihren Begriff nicht. Ohne uns weiter auf die Weise der Vorbereitungen einzulassen, durch welche der beschränkte und sündige Mensch fähig wird, die übernatürliche Offenbarung zu fassen, haben wir zu behaupten, wie und durch welche Mittel sie ihm auch zukommen möge, er muß fähig sein, sie mit den ihm beiwohnenden Kräften zu ergreifen und sich anzueignen. Um die Schwierigkeit, welche in ihrem Begriff liegt, in das grellste Licht zu setzen, hat man die Eingießungen des göttlichen Geistes als neue Schöpfungen bezeichnet; aber so ist es nicht; wären sie solche im eigentlichen und nicht in dem weitern Sinn, in welchem man auch die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung genannt hat, so würde die neue Schöpfung auch ein neues Geschöpf hervorbringen und die göttliche Offenbarung nicht das alte Geschöpf beguadigen.

Noch einen Zusatz zum alten Offenbarungsglauben dürfen wir nicht übergehen. Mit Gott stehen wir in beständiger Verbindung, wie man allgemein anerkennt; unser Leben und die Gedanken unserer Vernunft hängen in jedem Augenblicke von seiner Gnade ab; wir werden von ihm beständig, so wie belebt, so erleuchtet und empfangen unausgesetzt die Offenbarungen unserer Vernunft von ihm; sie sind nichts Seltenes. Aber vom Alterthum bis jetzt haben die übernatürlichen Offenbarungen für etwas Seltenes gegolten.

Die gewöhnlichen Offenbarungen in unserm Gewissen, in dem treuen Aufmerken auf die Mahnungen unsers Wahrheitssinns, werden wol die meisten gestehen, haben den größten Werth, bringen den reichsten Gewinn unsers Lebens; doch er wird in den kleinsten Gaben gewonnen, vor unsern Augen zersplittert er sich in unmerkliche Bruchtheile der täglichen Pflichterfüllung, der kleinlichen Berufstreue, und daher geschieht es, daß auch die meisten über ihn hinwegsehen und die Offenbarungen Gottes, welche in ihm liegen, unbemerkt an sich vorübergehen lassen. Wenn sie nun von übernatürlichen Offenbarungen reden, dann denken sie nur an das Große und Seltene, das Privatleben wird dabei weniger beachtet als das öffentliche; wenigstens große epochemachende Abschnitte plötzlicher Erleuchtung haben wir im Sinn, wenn wir von gewissen Momenten des Lebens behaupten, daß in ihnen uns wie andern eine göttliche Offenbarung zutheil geworden sei. Wie sollen wir nun jene gewöhnlichen und diese seltenen Offenbarungen unterscheiden? Man hat dafür den Zusatz ersonnen, welchen wir meinen. Man hat gesagt, im gewöhnlichen Leben kämen uns zwar auch Offenbarungen der göttlichen Wahrheit zu, aber nur mittelbar durch die Natur oder durch die Uebung der praktischen Kunst und ihre Ueberlegungen; in den seltenen Abschnitten dagegen seines Lebens, in welchen der Mensch dem Göttlichen sich näher fühle als sonst, würden ihm die göttlichen Offenbarungen unmittelbar zutheil.

Schwerlich wird man doch sagen können, daß dieser Unterschied aus den Ueberlieferungen des Alterthums abgenommen worden sei. Vielmehr von unmittelbaren Anschauungen Gottes ist in ihnen selten die Rede und selbst in ihnen nimmt Gott eine besondere Gestalt oder Aeußerungsweise an, in welcher er sich oder seine Gebote unserer Fassungskraft vermittelt. Die Einzelheiten hierüber überlassen wir historischer Forschung; im allgemeinen aber wird man nicht leugnen können, daß der

Offenbarungsglaube des Alterthums gefühlt hat, es bedürfe für den Menschen in dieser sinnlichen Welt einer weltlichen Vermittelung, wenn die Offenbarung des Göttlichen ihm zugehen sollte. Denken wir nun an die übernatürlichen Offenbarungen, welche auch uns zugekommen sind, so wird sich vollends nicht leugnen lassen, daß sie durch sehr weitläufige Vermittelungen zu uns gelangt sind und doch nicht aufgehört haben, übernatürlich zu sein. Dieses Prädicat haftet eben nicht an der Weise, sondern an dem objectiven Gehalt der Offenbarung. Prüfen wir im allgemeinen den Unterschied, welcher hier geltend gemacht wird, so müssen wir gestehen, daß es uns unverständliche Worte sind, wenn man von mittelbarer und unmittelbarer Gegenwart Gottes, mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung seines Willens, seiner Wahrheit redet. Der Gegensatz zwischen mittelbar und unmittelbar hat auf unser Verhältniß zu Gott keine Anwendung. Gott ist uns immer unmittelbar gegenwärtig und immer offenbart er sich nur in seinen Geschöpfen, in den Werken der Welt und vermittels ihrer. Bei den unmittelbaren hat man wol an die innern, bei den mittelbaren an die äußern Offenbarungen gedacht; aber die gewöhnliche Meinung versteht unter den erstern am wenigsten die übernatürlichen Offenbarungen und äußere und innere Offenbarung lassen sich auch schwerlich trennen. Unser Gemüth öffnet sich nur im Anschluß an die Außenwelt und die Bedeutung der Außenwelt geht uns nur in unserm Gemüthe auf; für den Gehalt der Offenbarung aber ist es gleichgültig, ob die Mahnung des Gewissens an das Göttliche von außen geweckt wird oder von innen nach außen geht.

Von diesem unterscheidenden Merkmal bleibt also nur übrig, daß die Offenbarungen, welche wir übernatürlich nennen, seltener vorkommen als die andern, welche wir im gewöhnlichen Laufe unsers vernünftigen Lebens beständig erfahren. Bei jenen sagen wir, daß wir das Göttliche uns näher fühlen als sonst. Dies gibt aber nur einen Gradunterschied ab, nichts, was der ganzen

Art nach verſchieden wäre. Das Nähersein bezeichnet nicht die Unmittelbarkeit des Verhältniſſes und ſchließt die Vermittelung nicht aus. Auch kommt das Göttliche uns nicht näher, ſondern nur wir fühlen uns ihm näher; denn Gott bleibt uns immer gleich gegenwärtig. Es ſind das Vorgänge in unſerm Gemüth, welche ſeine Gegenwart in uns und in andern Dingen uns lebhafter vergegenwärtigen, als es ſonſt zu geſchehen pflegt. Sie verweiſen uns darauf, daß die übernatürlichen Offenbarungen nur Steigerungen deſſen ſind, was auch ſonſt im Leben unſerer Vernunft uns begegnet, in niedern Graden aber unſerer Aufmerkſamkeit entſchlüpft und nicht die durchſchlagende Ueberzeugung uns gewährt von der beſtändig wirkſamen Gegenwart Gottes in uns und in allen weltlichen Dingen. Unſere Vernunft iſt meiſtens umwölkt von Luſt und Unluſt weltlicher Erregungen, von Genuß und Sorge um zeitliche Bedürfniſſe, da gedenken wir der Zeichen wenig, welche wir von der göttlichen Gnade in jedem Augenblicke des Lebens empfangen; aber es kommen auch die Zeiten, wo das irdiſche Gewölk von den Strahlen des göttlichen Lichts durchbrochen wird; da erleuchtet Gott unſer Gemüth, wir erblicken die Zeichen der göttlichen Gnade in leibhaftiger Gegenwart, unſere Vernunft ſammelt ſich, um in Einklang mit der umgebenden Welt den Troſt zu empfangen, welcher nur das Bewußtſein der allgegenwärtigen Macht Gottes uns bieten kann. Das Bedürfniß eines ſolchen Troſtes führt uns zum religiöſen Glauben, ohne Befriedigung dieſes Bedürfniſſes können wir zu keiner Sicherheit in unſerm ſittlichen Leben kommen; der religiöſe Glaube aber ſchließt ſich an die hervorſtechenden Zeichen der göttlichen Gnade an und bezeichnet ſie mit dem Namen der übernatürlichen Offenbarungen.

Was nun die poſitiven Religionen von übernatürlichen Offenbarungen erzählen, das können wir gegenwärtig nicht mehr ganz in derſelben Weiſe, ſo unbefangen kindlich und kindiſch gläubig aufnehmen, wie es im Alterthum ausgeſprochen wurde. Der

kindiſche Glaube liegt hinter uns; wir haben zu ſorgen, daß der kindliche Glaube uns nicht verloren gehe. Viele Religionen liegen uns zur Vergleichung vor, wahre und falſche; ſie berufen ſich alle auf göttliche Offenbarungen und ſtehen in Widerſpruch untereinander; ohne Prüfung können wir ſie nicht für wahr halten und unſere Religion ſelbſt fordert uns zur Prüfung der vorgeblichen Offenbarungen auf. Dadurch hat auch der Begriff, welchen das Alterthum von übernatürlichen Offenbarungen hatte, eine Umbildung erfahren müſſen.

Von der einen Seite hat er eine Erweiterung erfahren durch unſern weitern Ueberblick über die Mannichfaltigkeit der Religionen, von der andern Seite iſt er beſchränkt worden durch die Prüfung des Wahren und des Falſchen, durch die Ausſcheidung des trügeriſchen Scheins, welcher um die Ueberlieferung von göttlichen Offenbarungen ſich gebreitet hat.

Wenden wir zuerſt dieſer Seite uns zu. Die Ueberlieferungen des Alterthums wiſſen viel von Göttererſcheinungen zu erzählen. Solange der polytheiſtiſche Aberglaube herrſchte und man die Götter wie körperlich umkleidete Weſen ſich dachte, konnte man ſolchen Erzählungen glauben und an magiſche Künſte denken welche die Götter rufen könnten. Seitdem der Polytheismus dem Glauben an einen unkörperlichen, allgegenwärtigen Gott gewichen iſt, hat man auch dem Glauben an ſolche Theophanien entſagen müſſen; doch konnte davon die Meinung zurückbehalten werden, daß der Menſch in rein geiſtiger Anſchauung die ganze Herrlichkeit Gottes unmittelbar ſich vergegenwärtigen könne. Auch dieſe Meinung hat man aufgeben müſſen, weil die Ekſtaſen des menſchlichen Geiſtes, welche ſie annahm, mit dem Zuſammenhange des menſchlichen Lebens nicht in Einklang ſich ſetzen ließen. Aber darauf hatte ſie hingewieſen, daß die Offenbarung des Göttlichen im Innern des Menſchen ſich vollziehen müſſe, und hiervon konnte auch die Prüfung, welcher ſie unterworfen werden ſollte, nicht ablaſſen. Denn ſollen wir wahrhafte Offenbarungen

von täuschenden Vorspiegelungen unterscheiden, so gehört dazu das Urtheil unserer Vernunft, das Zeugniß unsers Gewissens. Wenn wir daher jetzt die Wahrhaftigkeit übernatürlicher Offenbarungen uns beglaubigen wollen, ziehen wir vor allen Dingen unser Inneres zu Rathe und suchen die übernatürliche Macht Gottes weit mehr in ihren Wirkungen auf unser Gemüth als in äußern Theophanien.

Aber sollen wir sie deswegen ausschließlich hierauf beschränken? Das sei ferne. Selbst die Prüfung dessen, was für göttliche Offenbarung sich gibt, muß einen weitern Blick uns bewahren. Wir sollen aber prüfen, und gründlich würden wir auch nichts prüfen können, wenn wir es nicht in seinem Zusammenhange mit andern Dingen und zuletzt mit dem Ganzen betrachteten. Unser Wohl und Wehe hängt zu eng mit der Außenwelt zusammen, als daß wir ihrer nicht auch eingedenk sein sollten bei den göttlichen Offenbarungen in unserm Gemüth. Damit sie in diesem hervortreten können, muß in jener vieles günstig sich fügen, und in solchen Fügungen werden wir auch die übernatürliche Macht Gottes offenbart finden. So breiten sich diese Offenbarungen vor unserm Innern weiter und weiter aus. Ueberall wo ein gläubiges Gemüth von Gott sich erleuchtet sieht, wird es auch in allen Umständen, welche es so weit gefördert haben, Gnadenerweise und Offenbarungen Gottes mit Recht erblicken. Diese göttlichen Offenbarungen sind von den Theophanien des Alterthums freilich sehr verschieden; nicht unmittelbar erscheint der Gott, aber er sendet seine Boten und findet sie im Zusammenhange der Dinge überall; nicht plötzlich erscheint seine Hülfe und verschwindet auch ebenso plötzlich; aber um so wirksamer ist sie und um so allgemeiner verbreitet, und nicht blos auf äußere Hülfe bleibt diese Offenbarung beschränkt, sondern immer findet sie sich mit der innern Offenbarung verbunden, welche die äußere Offenbarung beglaubigen muß, indem sie uns bezeugt, daß überall, wo wir im Dienste Gottes uns

fühlen, auch die Hülfe Gottes uns nicht fehlen könne. Das ist der kindliche Glaube an Gottes Offenbarungen, an welchen uns unsere Religion verweist.

Wenn wir nun diesen Standpunkt fassen, dann wird auch einleuchten, daß der Begriff des Uebernatürlichen, welchen wir früher entwickelt haben, in gutem Einklang steht mit dem, was die positive Religion von ihm aussagt. Ueberall, wo der Vernunft einleuchtet, was zweckmäßig, recht und gut ist für das theoretische wie für das praktische Leben, haben wir eine Offenbarung Gottes zu erkennen, welche äußerlich und innerlich uns beglaubigt ist. Es ist dies der weiteste Umfang dieses Begriffs, welchen auch die positive Religion anerkennen muß, wenn sie ihren Ermahnungen die Kraft geben will, über unser ganzes gottesfürchtiges Leben sich zu verbreiten.

Dies schließt jedoch nicht aus, daß sie den Begriff der übernatürlichen Offenbarung in einem engern Sinne nehmen kann, wenn er nur den weitern Sinn nicht verleugnet; denn nur auf diesen gestützt findet jener seine innerlich gläubige Bestätigung. Es ist uns nun einmal nicht gegeben, die Offenbarungen Gottes zu allen Zeiten und in allen Begebenheiten unsers Lebens mit gleicher Klarheit zu erblicken. Nicht daß der Wille Gottes nicht überall sich verkündete, wird unsere Religion behaupten, aber sie wird unserer Schwachheit gedenken, welche uns hindere, ihn überall zu erkennen. In unserm Privatleben sollen und können wir die Fügungen der göttlichen Gnade gewahr werden, aber es bleibt dies meistens unserer persönlichen Ueberzeugung überlassen; stärker und allgemeiner schließt sich der religiöse Glaube an die Fügungen Gottes an, welche uns in der öffentlichen Geschichte unsers Volkes, unserer sittlichen Bildung, unserer Religion entgegentreten. In den Ueberlieferungen der Geschichte begegnet uns eine Masse wenig bedeutender Begebenheiten, welche unser religiöses Gefühl gleichgültig lassen, weil wir von ihrer Bedeutung wenig oder nichts verstehen; aber es finden sich in

diesen Ueberlieferungen auch einige, nicht eben häufige Züge von so einleuchtender Klarheit, daß wir darin den Finger Gottes zu sehen glauben. Dann sagen wir: das hat Gott gewollt. Und was Gott gewollt hat, das soll seine Folgen auch auf uns erstrecken; seine Gebote sollen ihre Anwendung finden auf die Fortschritte unsers gegenwärtigen Lebens; wenn es sich da handelt um Entschlüsse, welche das Gute geltend machen und fördern sollen, können wir noch immer sagen: das will Gott. So scheidet sich uns aus der großen Masse menschlicher Geschicke ein Kern, ein Heiligthum der Geschichte aus, in welchem wir vorzugsweise die Fügungen und Offenbarungen des göttlichen Willens finden. Nicht ausschließlich, aber am unverkennbarsten erblicken wir diese übernatürlichen Offenbarungen in dem, was wir die heilige Geschichte nennen. In ihr sehen wir den Grund gelegt für die Haltung des allgemeinen sittlichen Lebens, an welches wir uns ein jeder in seinem besondern Leben anschließen sollen.

Hiernach werden wir auch dem gerecht werden können, was über die unmittelbare Offenbarung Gottes gelehrt worden ist. Für angemessen und unzweideutig können wir diesen Namen nicht halten, aber ohne allen richtigen Beweggrund ist er doch nicht gebraucht worden. Die seltenen Augenblicke, in welchen uns der Wille Gottes mit einleuchtender Klarheit entgegentritt, werden uns alle durch besondere Fügungen der Geschichte und durch besondere Bewegungen unsers Gemüths vermittelt; unmittelbar also offenbart sich uns Gott in ihnen nicht; durch die Vermittelung unserer Vernunft muß jede Offenbarung uns zugehen; die Vernunft ist das allgemeine Mittel, durch welches Geschöpfen das Bewußtsein Gottes zukommt. Dennoch eine gewisse Art der Unmittelbarkeit wird man den Erleuchtungen unsers religiösen Bewußtseins zugestehen dürfen. Sie müssen nicht vermittelt werden durch verwickelte Ueberlegungen unsers Verstandes und durch Schlüsse der Wissenschaft, der Gelehrsamkeit. Das einfache Gemüth religiöser Menschen findet in sich, in seinem Gewissen genügendes Zeugniß für Gottes Gebot, für die Zuverlässigkeit seiner Verheißungen. Aus den Umwölkungen weltlicher Angst und Sorgen bricht plötzlich der Strahl der Ueberzeugung hervor, der uns unsern sichern Weg im göttlichen Willen zeigt, und diese plötzlich einleuchtende Klarheit, welche zu neuem Entschlusse treibt, ist das, was man die unmittelbare Offenbarung des göttlichen Willens genannt hat. Von manchen Vermittelungen, welche uns im gewöhnlichen Berufe des Lebens wohl bekannt sind, ist sie unabhängig; daher tritt sie uns wie ein seltener, unverhoffter Gast entgegen; aber ohne die Vermittelung der Welt und unserer Vernunft kommt sie nicht zu Stande.

Kommen wir her von diesen Betrachtungen über die übernatürlichen Offenbarungen, so können wir uns nicht leicht verhehlen, daß die andere Art des Uebernatürlichen, das Wunder, mit dem großartigen Einfluß der erstern verglichen, zu einer viel geringern Bedeutung zusammenschrumpft. In den göttlichen Offenbarungen leuchtet uns die Regel für unser sittliches Leben ein; sie bezeichnen uns die Wendepunkte der Sittengeschichte, welche den Grund gelegt haben für die gesetzliche Ordnung im Leben der Völker; ihre Weisungen leben in den Herzen der Menschen fort; ihre Folgen erstrecken sich von alten Zeiten her bis auf die Gegenwart und über das ganze öffentliche und private Leben der Menschen, welche ihnen ihren Glauben zugewendet haben. Dagegen die Wunder sind einzelne Thatsachen, selten von großen und nachhaltigen Erfolgen, wenn sie nicht an die Offenbarungen sich angeschlossen und nur zu ihrer Beglaubigung gedient haben; im Zusammenhang der Geschichte tauchen sie auf und verschwinden auch wieder; von ihrer Bedeutung verstehen wir wenig oder nichts, wie von der Masse der Begebenheiten, in welchen wir die Vorsehung und den Willen Gottes nicht deutlich angezeigt finden. Man mag sie mit Blitzen vergleichen, die mehr blenden als erleuchten. In der Geschichte

des jüdischen Volkes haben sie größere, öffentliche Bedeutung; wie schon bemerkt wurde, nehmen sie in der Geschichte des Neuen Bundes mehr den Charakter von Privatbegebenheiten an und in der Geschichte der Kirche, welche von ihm ausgegangen ist, treten sie entweder ganz oder doch in dem Maße zurück, daß an keinem ihrer Wendepunkte, wo man ein plötzliches Eingreifen der göttlichen Macht erwarten möchte, ein solches in unbestrittener Weise sich gezeigt hat. Die Wunder sind mehr und mehr verschwunden aus der Geschichte, weil man sie weniger und weniger entweder für sie gefordert oder in ihr beachtet hat.

Wir können hiernach nicht anders als urtheilen, daß die Wunder für die heilige Geschichte, für die in ihr liegenden Offenbarungen und für die Regel unsers gegenwärtigen Lebens von geringer Wichtigkeit sind. Unregelmäßig wie sie eintreten, haben sie auch nur unregelmäßige Erfolge. Aus der natürlichen und der sittlichen Ordnung der Welt scheinen sie herauszutreten. Aber um so mehr wecken sie die Aufmerksamkeit, das Staunen der Menschen. Wir können und dürfen ihnen unsere Beachtung nicht versagen. Es mag sein, daß sie gegenwärtig nicht mehr vorkommen, daß sie die Berechnungen unserer praktischen Klugheit nicht stören dürfen, daß sie auch außerhalb der frommen Gesinnungen liegen, welche wir in uns nähren sollen; aber einst ist der Glaube an Wunder Gottes allgemein gehegt worden; für die Beurtheilung der Frömmigkeit im Alterthum gibt der Wunderglaube ein wesentliches Moment ab; wir müssen uns die Frage vorlegen, ob wir nicht an unserm vom Alterthum überlieferten Glauben Schaden leiden, wenn wir ihn aufgeben.

Darüber jedoch können wir auch nicht zweifelhaft sein, daß er mit vielem Aberglauben versetzt war. Nicht allein die Juden, sondern auch die Heiden haben ihn gehegt, und nicht allein die Heiden, sondern auch die Juden sind der Wundersucht mit Recht beschuldigt worden; die letztern hat unser Heiland deswegen getadelt. Die Geschichtsbücher der Heiden haben uns daher

unzählige Wunder überliefert, denen wir keinen Glauben schenken können. Wir sind nicht genöthigt, sie deswegen mit Spott zu verfolgen; es hängt noch immer ein religiöser Glaube an ihnen, der uns Ehrfurcht einflößen kann. Noch mehr Ehrfurcht umgibt die Geschichtsbücher der Juden, weil ihr Wunderglaube mit unserm religiösen Glauben in besserm Einklang und ihre heilige Geschichte mit der unsern in engerm Zusammenhang steht. Diese größere Ehrfurcht kann uns wohl berechtigen, den Wundern der jüdischen Geschichte eine größere Glaubwürdigkeit beizulegen, als den Wunderberichten der heidnischen Geschichtschreiber; denn in der Führung des jüdischen Volkes sehen wir ein deutliches Werk der göttlichen Vorsehung, und wir werden wol erwarten dürfen, daß in ihm an besondern Stellen der Finger Gottes in Zeichen und Wundern sichtbar hervorgetreten sein werde. Doch können wir uns nicht enthalten, die jüdische Geschichtserzählung in Analogie mit der heidnischen zu stellen. Die Wundersucht des Volkes wird sie nicht ohne Einfluß gelassen haben. Dieselben Ueberlegungen einer nüchternen Kritik treffen zuletzt auch die Ueberlieferungen über die heilige Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Noch größere Ehrfurcht flößt uns die fromme Gesinnung ein, in welcher die neuen Offenbarungen gegeben und empfangen worden sind; ein Zeugniß dieser Gesinnung sind die Ueberlieferungen; aber sie bezeugen auch die Wundersucht der Zeit, in welcher sie entstanden und von Hand zu Hand gegangen sind. Nur ein blinder Glaubenseifer wird die nüchterne Kritik tadeln können, welche die Werke der Zeit im Lichte der Zeit und im Zusammenhange mit dem Verlauf aller Zeiten zu verstehen sucht.

Nun ist aber den Wunderberichten auch in Beziehung auf diese Kritik ein viel zu großes Gewicht beigelegt worden. Der Streit der Parteien hat sich ihrer für und wider bedient. Von der einen Seite hat man gemeint, man dürfte Schriften, welche viele Wunderberichte enthielten, als Geschichtsquellen gar

kein Vertrauen schenken, weil man dem Wunderglauben entsagen müßte; von der andern Seite ist behauptet worden, den Wunderberichten der Heiligen Schrift müßte der volle Glaube in allen Einzelheiten bewahrt werden, selbst wenn sie untereinander nicht übereinstimmten, weil sonst die Wahrhaftigkeit der Berichterstatter und der ganzen heiligen Geschichte zu Grunde ginge. Dies sind offenbare Uebertreibungen. Geschichtschreiber älterer und neuerer Zeit, welche von Wundern berichten, hören dadurch nicht auf, den Glauben an ihre Wahrhaftigkeit zu verdienen, mögen wir an Wunder glauben oder nicht; sie verlieren in dem letzten Fall nur an Zutrauen zu der Genauigkeit ihrer Beobachtungen oder ihrer Prüfung der Ueberlieferungen. Der Kern ihrer Geschichtserzählung kann wahr sein, wenn auch Ausschmückungen sich ihm angesetzt haben sollten. In der Profangeschichte sehen wir als solche die Wunder an; daß sie auch in der heiligen Geschichte den Kern der Offenbarung nur begleiten, haben wir schon bemerkt. Man hat sie nicht mit Absicht hinzugesetzt, man hat ihnen Glauben geschenkt, weil man sie hier erwartete.

Die Hauptfrage bleibt zurück: was ist von den Wundern zu halten, welche uns erzählt werden? Soweit sie nicht mit den wahren Offenbarungen Gottes in Verbindungen stehen, halten wir sie alle für Täuschungen, einige vielleicht des Betrugs, andere der vielgeschäftigen Phantasie der Menschen. Aber sollen wir auch von den Wundern des Alten und des Neuen Bundes behaupten, sie wären entweder nicht geschehen oder nicht in wunderbarer Weise geschehen?

Sehr kurz haben sich die Gegner des Wunderglaubens für diese Behauptung entschieden, weil sie auf die Verbindung der Wunderberichte mit der Offenbarung kein Gewicht legten. Ganz einfach haben sie sich darauf berufen, daß Wunder unmöglich wären. Dieser Grund würde gültig sein, nur wenn Wunder so viel bedeutete wie Unmögliches. Das haben aber die alten

Wunderberichte nicht gemeint und nach ihrem Sinn werden wir auch ihre Ueberlieferungen nehmen müssen. Die Antwort ist nicht so einfach zu geben, wie die Gegner des Wunderglaubens meinen; denn ihr muß die Prüfung zweier verschiedener Punkte vorausgehen, die Prüfung der besondern Berichte über die wunderbaren Begebenheiten und die Prüfung des allgemeinen Begriffs des Wunders. Sollten einige jener Berichte etwas schlechthin Unmögliches aussagen, so würden wir eine Täuschung in ihnen voraussetzen müssen; sollte der allgemeine Begriff des Wunders etwas Unmögliches in sich schließen, so würden alle Wunder zu verwerfen sein.

Die Prüfung der besondern Wunderberichte ist eine Sache, welche kein reines Ergebniß verspricht. Sie gehören den Einzelheiten der Geschichtserzählung an, welche in den seltensten Fällen mit Sicherheit ermittelt werden können. Es ist abgeschmackt, die Wege, in welchen eine Ueberlieferung sich gebildet hat, so nachweisen zu wollen, daß kein Zweifel übrigbleibt und der rein objective Thatbestand sich herausstellt; noch abgeschmackter ist es, die Wege erforschen zu wollen, in welchen nach den uns bekannten Gesetzen der natürlichen und übernatürlichen Welt dieser rein objective Thatbestand zu Stande gekommen wäre. Die lückenhafte Ueberlieferung und unsere lückenhafte Kenntniß der Weltordnung machen beides unausführbar. Sehr schwer ist daher auch die Behauptung zu erhärten, daß wunderbare Thatsachen, welche uns berichtet werden, unter allen Umständen unmöglich wären. Unsere Kenntniß der Naturgesetze ist nicht ohne große Lücken und daher die Annahme nicht ausgeschlossen, daß bei solchen wunderbaren Vorgängen uns unbekannte Naturkräfte in Wirksamkeit gerufen worden wären, deren Bereich sich gar nicht veranschlagen läßt. Nicht weniger ist zu beachten, daß bei ihnen Gesetze der übernatürlichen Welt eingreifen; denn wo von Wundern Gottes die Rede ist, da sehen wir sie in Verbindung mit den Offenbarungen Gottes an unsere

Vernunft, da sollen sie im Dienste des göttlichen Willens sich ereignen, welcher sich uns zu erkennen geben und zu Thaten uns erwecken will. Nur auf der Grenzscheide zwischen der natürlichen und der sittlichen Ordnung der Welt treten sie auf; aus rein natürlichen Ursachen lassen sie sich nicht erklären, sondern die schwierige Frage tritt uns bei ihnen entgegen, wie weit unter der Hülfe Gottes die Macht des von Gott erleuchteten und begeisterten Menschen über die Natur sich erstrecken könne. Der Gedanke liegt uns nahe und mit keinem Gesetze der Natur steht er in Widerspruch, Gott werde dafür gesorgt haben, daß dem Gott vertrauenden Gemüthe alles gelinge. Die Fügungen Gottes haben die natürliche der sittlichen Ordnung zum Dienste bereitet. Daher mag man wol sagen, daß die Thaten, welche die Propheten thun, ihnen wie Wunder gelingen, daß die Hülfe der Natur in wunderbarer Weise von Gott gesandt ihnen entgegenkommt, daß sie dieselbe voraussehen und in frommem Gottvertrauen mit Zuversicht erwarten können. Wo wir im Laufe der Dinge ein Werk erkennen, welches Gott will, da wird alles, was zu seinem Vollzuge gehörig uns zufließt, ein Wunder, welches Gott gewollt hat. Wie es sich auch fügen möge, es ist dadurch ein Wunder, daß es im Willen Gottes geschieht. Wie weit aber die Macht Gottes im frommen Menschen reiche, wie weit sie im besondern in den Epoche machenden Zeiten reiche, in welchen die Offenbarungen Gottes reichlich strömen, darüber werden wir schwerlich eine ausreichende Auskunft zu finden erwarten können.

Wir werden hierdurch auf den Begriff des Wunders zurückgeführt. Die Untersuchung über die einzelnen Wunderberichte müssen wir dahingestellt sein lassen, weil sie keinen ausreichenden Erfolg verspricht; sie legen uns Räthsel vor, welche unsere Fassungskraft übersteigen; der allgemeine Wunderbegriff dagegen ist für uns nicht unbegreiflich. Von Wundern reden wir nach einer allgemein verbreiteten Meinung der Menschen, welche sich

vom Alterthum auf die neuere Zeit fortgepflanzt hat; was darunter verstanden wird, liegt ganz im Kreise menschlicher Gedanken. Bei der Prüfung des Wunderbegriffs haben wir nur zu untersuchen, durch welche wahre Beweggründe die Menschen zu ihm geführt worden sind und was etwa Irriges an ihn sich angesetzt hat.

Dieselben Irrthümer, welche an dem Begriff der übernatürlichen Offenbarung sich angesetzt haben, sind auch mit dem Begriff des übernatürlichen Wunders verbunden worden. Wir werden sie nur kurz berühren, um nicht zu wiederholen, was wir früher gegen sie gesagt haben. Man hat sie als unmittelbare Wirkungen Gottes betrachtet, obwol wir von Mittlern zwischen Gott und uns sehr viel hören und ohne Vermittelung die Wunder für die Welt verloren sein würden. Man hat von einer übernatürlichen Erhöhung der natürlichen Kräfte, ja von einer Begabung der Geschöpfe mit neuen, nicht natürlichen Kräften zur Vollziehung der Wunder gesprochen, ohne zu bedenken, daß jene Erhöhung und diese Begabung nur unter der Bedingung den Geschöpfen zufallen könnte, daß unter ihrem ihnen ursprünglich verliehenen Vermögen auch die Fähigkeit sei, solche Gaben zu empfangen und sich anzueignen. Man hat sich auf den Gemeinplatz berufen, bei Gott sei kein Ding unmöglich; man wird hinzusetzen müssen, es sei ihm doch unmöglich, zu machen, daß ein von ihm gemachtes Ding ein Unding sei. Das Unmögliche, welches im Widerspruch mit sich selbst dasselbe bejaht und verneint, kann weder möglich noch wirklich gemacht werden. Alles Mögliche in der Welt ist möglich geworden durch Gott, welcher den Geschöpfen das Vermögen zu ihm gegeben hat; Gott würde sich daher in Widerspruch setzen mit sich selbst, wenn etwas anderes möglich und wirklich von ihm gemacht würde, als was im Vermögen der weltlichen Dinge liegt und durch dasselbe vermittelt ihnen zuwächst.

Von diesen irrigen Zusätzen nicht wesentlich verschieden ist ein anderer Zusatz, welcher doch besondere Beachtung verdient, weil er die besondere Art des Wunders berücksichtigt. Von der übernatürlichen Offenbarung unterscheidet es sich dadurch, daß es nicht im Innern der weltlichen Dinge, sondern in der äußern Natur sich vollzieht. Daher hat man bei ihm die natürlichen Gesetze der Wechselwirkung zu berücksichtigen. Man hat nun Wunderbares und Wunder unterschieden; nicht ohne Grund; denn wunderbar ist alles, was Staunen erregt, weil wir seine Ursachen nicht entdecken können, weil es die Berechnungen unserer Klugheit übersteigt; Wunder Gottes sehen wir dagegen nur da, wo wir Absichten Gottes in den wunderbaren Begebenheiten zu entdecken glauben. Aber man hat auch hinzugesetzt, um den Begriff des Wunders zu steigern, daß es nicht geschehen dürfte durch Vermittelung des Naturgesetzes; nicht nach den Gesetzen der natürlichen Wechselwirkung oder gegen diese Gesetze müßten die Wunder Gottes geschehen. Beide Formeln bedeuten dasselbe; denn wenn etwas nicht nach dem Naturgesetze geschieht, aber doch in die gesetzliche Ordnung der Natur einrückt, so wirkt es auch gegen diese Ordnung. Dieser Zusatz ist zu verwerfen. Im Sinn der Wunderberichte liegt er nicht; sie sagen nicht aus, daß Gott nicht natürlicher Mittel sich bedient habe; ihnen genügt der Glaube, daß die Wunder im Willen Gottes geschehen seien. Der Zusatz ist von einer spätern Theorie gemacht worden. Er liegt eben so wenig im Begriff des Uebernatürlichen; denn die Vernunft wirkt nach den Gesetzen der Natur und bedient sich ihrer als ihrer Mittel. Dies gilt von jeder Vernunft, nicht allein der menschlichen, sondern auch der übermenschlichen. Sie behandelt alle Dinge ihrer Natur nach und ist auch gewiß, daß sie in der Natur, welche von Gott geschaffen ist, die genügenden Mittel finden werde für ihre Zwecke, weil die Vorsehung Gottes von Anfang an ausreichend für ihre Geschöpfe gesorgt hat. Den Glauben an

Wunder gegen die Natur haben wir zu bestreiten, nicht etwa weil wir der Meinung wären, daß die Allmacht Gottes nicht über dem Naturgesetz stünde und sein Wille den Lauf der Natur nicht regierte, sondern weil wir an die Stelle der Weltordnung nicht die Willkür setzen dürfen. Menschen in ihrem Unbedacht können meinen, die Natur sei wenig werth und dürfe von ihnen als ein reines Mittel willkürlich behandelt, in ihren Gesetzen verletzt und gebrochen werden; diese Meinung ist aber nur ein Auswuchs des menschlichen Uebermuths; von ihr muß der fromme Mensch sich fern halten, weil er die Natur als ein Geschöpf Gottes und ihre Gesetze als geheiligt durch den Willen Gottes zu betrachten hat. Gott hat gewollt, daß die sittliche Ordnung an die natürliche Ordnung sich anschließe und aus natürlichen Anlagen und natürlichen Trieben die Vernunft ihr Bewußtsein und ihr sittliches Leben ziehe; die Naturordnung ist ein Theil der Weltordnung, für welche Gott das unverbrüchliche Gesetz gegeben hat. Die Constanz des göttlichen Wesens verbürgt die Constanz der Weltordnung und des Naturgesetzes. (S. 34.)

Nachdem wir nun von diesen irrigen Zusätzen den Begriff des Wunders gesäubert haben, bleibt uns in ihm nichts weiter übrig als die wunderbare Thatsache, in welcher wir eine Offenbarung des göttlichen Willens entdecken. Daher ist jedes Wunder auch ein Zeichen Gottes, jeder Beweis der göttlichen Macht über die Natur auch ein Beweis seiner Macht über das Bewußtsein; zwar nicht jeder muß die Wunder Gottes als solche anerkennen, aber wenn sie bei niemand Glauben erweckten, so würden sie keine Wunder sein. Für die bewußtlose Natur gibt es kein Wunder, nicht einmal etwas Wunderbares. Wir kommen damit auf unsern Satz zurück, daß alles Uebernatürliche auf Vernunft beruht. Wo wir sehen, daß natürliche Kräfte durch Fügungen Gottes der vernünftigen oder sittlichen Ordnung zum Dienste gestellt werden, da sehen wir Wunder. Wo die großen Werke

der Offenbarung in der Geschichte der Menschen sich vollziehen, da erwarten wir, daß auch wunderbare Thaten Gottes zu Tage treten werden.

Dies ist die Hauptsache im Begriff des Wunders. Nur als Nebensache fügt sich die Bestimmung hinzu, daß die Wunder als seltene Begebenheiten betrachtet werden, weil nur selten der Wille Gottes in den Erscheinungen der Welt deutlich sich uns verkündet. Dieselbe Nebenbestimmung haben wir auch bei dem Begriff der Offenbarung bemerkt. Sie fügt sich beiden Arten des Uebernatürlichen wegen ihres Zusammengehörens aus demselben Grunde zu. Es beruht nur auf der Kurzsichtigkeit der Menschen, daß sie Wunder und Offenbarungen Gottes nicht überall, sondern nur an seltenen Stellen sehen können.

Von der gewöhnlichen Meinung weicht unsere Lehre vom Uebernatürlichen nur darin ab, daß wir es weniger selten finden als jene. Wunder Gottes sind überall, wo ein Verständniß für sie sich eröffnet; sie werden nur nicht überall erblickt. Aus rein natürlichen Ursachen läßt sich kein Fortschritt in der Entwickelung der Dinge erklären. Der Instinct wirkt in wunderbarer Weise; das Erwachen des Bewußtseins, die Acte der Freiheit, die Erleuchtungen der Vernunft können wir aus den vorgehenden und sich fortsetzenden Gründen der Natur nicht erklären; für die Naturwissenschaft ist jede Erfindung ein plötzlicher Glücksfall, den sie nicht zu erklären weiß, oder ein Wunder, und jede Handlung, in welcher die Vernunft über die äußere Natur ihre Macht ausbreitet, ein unauflösliches Räthsel. Nur weil die Gewohnheit, diese Vorgänge fortwährend sich ereignen zu sehen, unser Nachdenken abstumpft, bleibt unsere Verwunderung über sie aus und damit auch der philosophische Affect, welcher alles auf den ersten Grund zurückzuführen uns antreibt. Gleichgültig, ohne Gefühl und Erkenntniß, blind für die Wohlthaten des Schöpfers und die belebenden Wirkungen des Regierers aller Dinge, uneingedenk seiner beständig gegenwärtigen Herrschaft über unsere Geschicke und unsere Triebe, wandeln wir unbedacht und unüberlegt die gewohnten Bahnen dahin. Für den Menschen der Gewohnheit, wenn er zur Besinnung geweckt werden soll über den Grund seines Lebens, sind ungewöhnliche Anregungen erforderlich; nur in ihnen wird er die Wunder und Offenbarungen Gottes gewahr, in deren Mitte er lebt. Wer aber einmal zum ernsten und fortgesetzten Nachdenken geweckt ist, der wird auch die beständig uns umgebenden Wunder und Offenbarungen mehr und mehr erkennen lernen und nicht zugeben, daß die Gewohnheit sie ihm verdecke.

Für die Weckung des Gottesbewußtseins ist hiernach auf ungewöhnliche Offenbarungen und Wunder ein ungleich größeres Gewicht zu legen, als für die zusammenhängende Verständigung. Seltenheiten und Staunen erregende Dinge fesseln die Aufmerksamkeit; der regelmäßige Verlauf, dem wir sein Gesetz abgewinnen können, bietet der Wissenschaft einen viel reichern Unterricht. Daher finden wir es der Stellung des Alterthums ganz entsprechend, daß es das Wunderbare mit Begierde aufsuchte; denn der Weckung des Bewußtseins bedurfte es noch mehr als unsere gegenwärtige Zeit, das Regelmäßige in der Ordnung der Dinge war ihm weniger erkennbar. Wir dagegen haben nicht weniger göttliche Wunder und göttliche Offenbarungen zu beachten, weil auch wir noch immer der Weckung des Nachdenkens, der göttlichen Hülfe und Erleuchtung bedürfen, nur daß wir bei gereifterm Nachdenken die besonders auffallenden Erscheinungen nicht mehr in demselben Abstande von dem gewöhnlichen Lauf der Dinge erblicken, vielmehr auch in diesem den Willen Gottes sich vollziehen sehen. Uns sind Wunder und Zeichen Gottes in den regelrechten Gang der Entwickelung eingerückt; die Absichten Gottes mit der Welt bedürfen keiner besondern Nachhülfe, weil sie von Anfang an die Welt gesetzmäßig beherrscht haben.

Noch ein Bedenken dürfen wir nicht unerwähnt laſſen. Die poſitive Theologie warnt nicht ohne Grund vor Profanation des Heiligen. Es könnte auch uns der Vorwurf treffen, daß wir das Heilige mit dem Profanen, das Geiſtliche mit dem Weltlichen vermiſchten, weil wir Wunder und Offenbarungen Gottes in den gewöhnlichen Lauf der Dinge zögen.

Gegen dieſen Vorwurf würden wir uns vertheidigen können, indem wir zu bedenken gäben, daß doch auch das religiöſe Leben auf daſſelbe Ziel hinſteuert. Denn es will alles Profane heiligen. Nur der menſchlichen Schwachheit hat man zugeſtanden, daß ein Feiertag beſonders dem Gottesdienſte geweiht und unſer Leben zwiſchen weltlicher Arbeit und religiöſer Feier getheilt worden iſt. Es beſteht dabei noch immer die Forderung, daß wir unſer ganzes Leben, ſoweit es in unſerer Gewalt, ein Leben der Freiheit und der Vernunft iſt, dem Dienſte Gottes widmen ſollen. Das Ideal der Religion und das Ideal der Philoſophie ſtimmen hierin völlig überein. Das Uebernatürliche, die Wunder und Offenbarungen Gottes, ſoll unſer ganzes Leben weihen. Das Heilige wird nicht profanirt, wenn das Profane zum Heiligen emporgezogen, ſondern wenn das Heilige zum Profanen herabgezogen wird.

Doch den idealen Geſichtspunkten der Religion und der Philoſophie ſtellt ſich das wirkliche Leben zur Seite; ſeine natürlichen Rechte und Unterſchiede wollen in volle Rechnung gebracht ſein. Von dieſer Seite empfiehlt ſich die Regel, daß wir das Heilige nicht profaniren ſollen. Wir haben die Kurzſichtigkeit der Menſchen zu beachten. Wunder und Offenbarungen Gottes ſind überall und in gleichem Maße zu entdecken, aber wir ſind nicht im Stande, ſie überall in gleichem Maße zu erkennen. Wie es im privaten Leben Zeiten gibt, von welchen wir ſagen, daß wir in ihnen Gott uns näher fühlen als ſonſt, ſo gibt es im öffentlichen Leben und in der Geſchichte der Menſchheit epochemachende Begebenheiten, welche uns über

ihre Bedeutung oder über die Abſichten Gottes in der Leitung der menſchlichen Angelegenheiten ein helleres Licht verbreiten. Wenn wir dieſe dem gewöhnlichen Laufe der Dinge gleichſtellen, ſie nach gleichem Maße mit ihm meſſen wollten, dann würden wir das Heilige profaniren. Denn wir haben in ihnen den heiligen Kern der Geſchichte zu ſehen; ſie geben in der Betrachtung der Wirklichkeit unſerm Gemüthe die Zuverſicht, daß wir nicht einem wirren Spiele der Zufälle preisgegeben ſind, ſondern die Vorſehung Gottes über uns wacht. An ſie ſollen wir uns halten und von ihnen aus das Licht des Glaubens ſich verbreiten laſſen über unſere Betrachtung der ſittlichen Ordnung. In dem, was um ſie herum ſich lagert, ſuchen wir die offenbaren Wunder und die wunderbaren Offenbarungen Gottes, welche dieſe Namen vorzugsweiſe verdienen; mit ihnen verglichen liegen die Maſſen der übrigen Geſchichte in einem profanen Dunkel. Darum unterſcheiden wir die heilige von der profanen Geſchichte, obgleich beide in ſtetigem Zuſammenhange miteinander ſtehen. Auf dieſer Betrachtung des wirklichen Lebens beruht der Unterſchied zwiſchen den übernatürlichen Offenbarungen und Wundern im engern Sinn, auf welche die poſitive Religion ihren Glauben ſtützt, und zwiſchen den übernatürlichen Offenbarungen und Wundern Gottes im weiteſten Sinn, welche weder Religion noch Philoſophie aufgeben können, wenn ſie in der ganzen Welt das Werk und die Offenbarung Gottes erkennen müſſen. Wir aber, weil wir die Vergleichung des philoſophiſchen Ideals mit der Wirklichkeit unſers Erkennens nicht aufgeben können, haben auch dieſen Unterſchied mit allem Ernſt zu behaupten. Nur deswegen haben wir es unternehmen müſſen zu zeigen, daß unſer weiterer Begriff vom Uebernatürlichen doch in gutem Einklang ſteht mit dem, was die poſitive Religion in einem engern Sinn von ihm behauptet. Wenn alles in gleichem Maße offen vor uns läge, dann würden wir alles in gleicher Ebene des Werthes für unſere Verſtändigung

finden, in allem in gleichem Maße die Wunder und Offenbarungen Gottes erkennen; weil aber einiges uns dunkler, anderes uns klarer ist, heften sich unsere Blicke auf die lichten Punkte der Weltordnung, um durch sie in der Hoffnung uns zu stärken, daß einst alles sich erhellen werde.

Wie diese Betrachtungen das wirkliche Leben im Auge haben, so gehören sie den Anwendungen der Philosophie auf die Geschichte an. Die Philosophie für sich zieht ihre Folgerungen nur aus den Idealen der Vernunft. Wir haben gesehen, daß ihr Ideal des Uebernatürlichen mit dem Ideal der Religion in Uebereinstimmung steht; aber ein Unterschied zwischen den philosophischen und den religiösen Idealen wird dadurch nicht beseitigt. Die Ideale der Philosophie gehen vom theoretischen Gesichtspunkt aus, die Ideale der Religion wenden sich dem praktischen Leben zu und schließen sich daher auch näher an das wirkliche Leben an. In diesem Unterschiede wird auch der Grund der Misverständnisse und Streitigkeiten zwischen Religion und Philosophie zu suchen sein. Die Verständigung beider hat die Philosophie zu betreiben, weil sie eine Aufgabe der Theorie ist. Die positive Theologie, sofern sie als besondere Fachwissenschaft für den geistlichen Stand ausgebildet wird, ist dieser Aufgabe nicht gewachsen. Aber für alle Fachwissenschaften ist es auch ein Bedürfniß, ihre Verbindung miteinander und mit dem Ganzen der Wissenschaft aufzusuchen; denn nur hierdurch können sie andern Wissenschaften gegenüber ihren besondern Standpunkt rechtfertigen. So wird es auch der positiven Theologie gerathen sein, mit den philosophischen Ueberlegungen über das Uebernatürliche sich zu verständigen. Diese aber nehmen diesen Begriff ihrer Weise nach im allgemeinsten Sinn, weil die Theorie das Allgemeine aufsucht, während die Praxis mit dem Besondern zu thun hat. Daher haben wir das Uebernatürliche im weitesten Sinn gerechtfertigt, in einem weitern Sinn, als in welchem die positive Theologie seinen Begriff in praktische

Anwendung bringen kann; demungeachtet wird auch diese praktische Wissenschaft wohl daran thun, mit diesem weitern philosophischen Begriff desselben sich zu befreunden, weil sie nur durch seine Hülfe dazu gelangen kann, ihn auch in seiner engern Bedeutung in allgemein wissenschaftlicher Untersuchung gegen Anfechtungen von anderer Seite zu behaupten.

Drittes Paradoxon.

Die Erkenntniß des Uebersinnlichen in intellectueller Anschauung.

Auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen ist alles unser Denken gerichtet. (S. 78.) Die sinnliche Erscheinuug gibt nur eine Anregung, nur den Beginn für unser Nachdenken ab. In beständigem Wechsel bietet sie keine Sicherheit; mit Schein behaftet bietet sie keine reine Wahrheit; wir müssen ihn abzustreifen suchen, um die nackte Wahrheit zu entdecken. Aus der Sammlung sinnlicher Erscheinungen erwächst uns die allgemeine Vorstellung eines Gegenstandes; er bleibt der Gegenstand unsers Nachdenkens, aber auch in Schein gehüllt. Jede Erscheinung desselben gibt ein Zeichen von ihm ab, ein Zeugniß seines Vorhandenseins, ja seiner Beschaffenheit, aber doch nur ein bisher unverstandenes Zeichen, solange wir bei der allgemeinen sinnlichen Vorstellung stehen bleiben. Die Meinung, welche dem Gegenstande sinnliche Eigenschaften beilegt, ist irrig. Die sinnliche Vorstellung bezeichnet uns nicht die Wahrheit dessen, was ein Ding ist. (S. 79.)

Die Erscheinung ist ein Product natürlicher Kräfte in ihrer Wechselwirkung untereinander und mit uns, den empfindenden Wesen. In einem solchen wirren sich die Wirkungen verschiedener Dinge ineinander; das eine wirft Schein auf das andere. Daher hat man die sinnliche Empfindung, in welcher die Erscheinung zu unserm Bewußtsein kommt, mit Recht der Verworrenheit beschuldigt. Diese Verworrenheit mehrt sich nur, wenn viele Empfindungen zu einer Wahrnehmung und zu einer sinnlichen Vorstellung des Gegenstandes zusammenfließen. Damit ist der Vernunft, welche die Wahrheit erkennen will, wenig gedient; sie soll durch die Analyse der Erscheinungen die Verworrenheit auflösen, den Schein von der Wahrheit der Dinge absondern. Dies ist die Aufgabe der Unterscheidung. Sie strebt dahin, zu erkennen, was in der Hervorbringung der Erscheinungen dem einen und dem andern Dinge zugerechnet werden darf. In ihr kommt man zu einem Verständniß der sinnlichen Zeichen. Wir lernen sie verstehen, wenn wir erkennen, was die Dinge in ihnen uns mittheilen und von sich zu erkennen geben. Vom Menschen verstehen wir nichts, solange wir nur seine Worte hören, seine Bewegungen sehen; die Deutung dieser Erscheinungen gelingt uns erst, wenn wir aus ihnen heraus das unterscheiden lernen, was ihm zugerechnet werden darf, nämlich seinen Willen. Seine Worte, seine Bewegungen verstehen wir, wenn wir erkennen, was er mit ihnen sagen will. Die Thätigkeiten also, welche den Dingen zugerechnet werden dürfen, müssen wir unterscheiden lernen, wenn wir ihre Erscheinungen verstehen und aus ihnen eine Erkenntniß der Dinge in ihrer Wahrheit schöpfen wollen. Durch sie aber treten wir in die Erkenntniß des Uebersinnlichen ein; denn jede Thätigkeit, welche eine Erscheinung hervorbringen hilft, ist ein Grund einer sinnlichen Erscheinung, d. h. etwas Uebersinnliches.

Der Unterscheidung setzt sich in unserm Denken die Verbindung zur Seite. In Unterscheidungen und Verbindungen bildet sich unser Verstand nach einem Gesetze, welches nicht etwa nur für den Menschen gilt, sondern aus der Natur der Sache fließt und allgemein gültig ist für jede Vernunft, welche von der Erscheinung aus zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen soll. Die Erscheinung leidet an Verworrenheit; daher fordert sie die Unterscheidung; sie leidet auch an Beschränktheit und

gibt nur Besonderheiten oder Theile zu erkennen, welche ohne das Ganze, zu welchem sie gehören, nicht verstanden werden können; daher fordert sie die Verbindung. Weiter und weiter dehnt sich diese über das ganze Gebiet unserer Erkenntnisse aus und verbreitet Licht über die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen. Die übersinnlichen Thätigkeiten, welche wir einem Dinge zurechnen, stehen in Verbindung untereinander und mit dem Ganzen des übersinnlichen Dinges. Wir würden die Zeichen, die Worte, die Bewegungen eines Menschen nicht verstehen können, wenn wir sie nicht auf zusammenhängende Thätigkeiten seines Lebens deuten könnten. Sein gegenwärtiger Wille erhält Licht aus seinen frühern Entschlüssen. Nicht weniger haben wir das einzelne übersinnliche Ding in seinem Zusammenhang mit der übrigen Welt zu verstehen. Hieraus ergibt sich, daß wir nähere und entferntere Gründe der Erscheinungen unterscheiden müssen. Wenn wir nicht ablassen, die Gründe bis zum letzten aufzusuchen, so werden wir zuletzt auf den Gedanken Gottes geführt, der alle Gründe der Erscheinungen untereinander in Verbindung setzt.

Das allgemeinste Gesetz unsers Denkens also, welches richtige Unterscheidungen und Verbindungen fordert, ist darauf angelegt, der Erklärung der Erscheinungen und der Erkenntniß des Uebersinnlichen zu dienen.

Die gewöhnliche Vorstellungsweise jedoch kann sich nur schwer davon überzeugen, daß die Unterscheidungen und Verbindungen unsers Verstandes auf die Erkenntniß des Uebersinnlichen abzwecken; sie findet es paradox, daß die einzelnen Dinge, ihre Thätigkeiten und die Welt, zu welcher sie gehören, daß alles, was wir täglich bedenken, dem Uebersinnlichen angehören soll. An den sichern Boden des Sinnlichen sich festzuklammern, ist sie geneigt; was über ihn hinausgeht, ist ihr verdächtig. Sie bemerkt, daß unsere Unterscheidungen und Verbindungen sehr häufig nur mit Vergleichung der Erscheinungen nach ihrer

Aehnlichkeit und Verschiedenheit sich beschäftigen und um die Bildung allgemeiner, abstracter sinnlicher Vorstellungen sich drehen. Anstatt hierin Mittel für die weiter gehenden Zwecke des verständigen Denkens zu sehen, hat man daraus geschlossen, daß unser Verstand auf die Bildung solcher sinnlichen Vorstellungen beschränkt bleibe und sichere Wege zur Erkenntniß der übersinnlichen Wahrheit nicht einzuschlagen wisse.

Diese Meinung hat auch bei Philosophen Anklang gefunden. Wenn man nicht deutlich zu zeigen wußte, in welchem Wege der Verstand zur Erkenntniß des Uebersinnlichen gelangt, mußte es zweifelhaft sein, ob der Gedanke an das Uebersinnliche nicht eine Forderung der Vernunft bleibe, der wir durch die Gesetze unsers Verstandes nicht zu genügen vermöchten. Hierauf stützt sich der Skepticismus. Seine genaueste Formel lautet: wir erkennen nur Erscheinungen, ihre Gründe bleiben uns verborgen. Die Erscheinungen, hat man zugegeben, sind Zeichen, aber nur erinnernde Zeichen. Eine Erscheinung erinnert an die andere, mit welcher sie verbunden zu sein pflegt, wie der Rauch an das Feuer, wie das Wort an die Vorstellung. Daraus ergibt sich eine Vergesellschaftung unserer sinnlichen Vorstellungen, welche man Ideen nennt. Von ihr, hat man gemeint, könnten wir getäuscht werden, als deckte sie uns einen übersinnlichen Grund auf, eine objective Verbindung zwischen Wirkung und Ursache, obgleich sie nur eine subjective Verbindung im Fortgange unserer sinnlichen Vorstellungen bezeuge. Das sei die Täuschung der Dogmatiker, welche in den Erscheinungen nicht nur erinnernde, sondern offenbarende, die übersinnlichen Ursachen aufdeckende Zeichen sähen.

Es ist nicht zu verkennen, daß dieser Skepticismus seinen Grund im Sensualismus hat, d. h. in der Meinung, daß alle unsere Erkenntnisse in sinnlichen Empfindungen nicht allein ihren Anfang, sondern auch ihr Ende haben. Eine Empfindung, meint man, reiht sich an die andere; der gesammelte Schatz

der Empfindungen bereichert unser Denken, welches doch nur ein Widerhall der sinnlichen Eindrücke in andern Empfindungen ist. Wenn wir auch sagen dürfen, daß unser Verstand unterscheidend und verbindend in die Sammlung dieses Schatzes eingreife, so haben wir doch in ihm nichts anderes zu sehen, als entweder ein Ergebniß früherer Eindrücke oder eine zufällig oder willkürlich sich gestaltende Vergesellschaftung ihrer Elemente in unserer sinnlichen Einbildungskraft, unserm sinnlichen Vorstellungsvermögen. Man dringt mit Recht darauf, daß die sinnliche Empfindung alle Anknüpfungspunkte für unser Denken abgibt und wir nicht unterscheiden und verbinden können, wenn nicht ein Stoff, eine Materie für Unterscheidung und Verbindung uns gegeben ist von unsern sinnlichen Empfindungen. Um über einen Gegenstand nachdenken zu können, müssen wir erst eine Vorstellung von ihm empfangen haben. Hiervon schreitet der Sensualismus zu der skeptischen Folgerung fort, daß alle unterscheidbare Bestandtheile und alle ihre Verbindungen in unserm Denken beim Sinnlichen stehen bleiben. Der Verstand arbeitet nur in sinnlichen Stoffen und alles, was er aufdeckt, kann daher auch nur Sinnliches sein; das ist die Behauptung des Sensualismus.

Man wird gestehen müssen, daß dies viel Scheinbares hat. Locke, einer der einflußreichsten Sensualisten, hat das Verfahren des theoretischen mit dem Verfahren des praktischen Verstandes verglichen. Wenn man den Begriff der Materie in seiner allgemeinsten Bedeutung nimmt (S. 56), wird man nichts dagegen einwenden können, daß beide in gegebenen Materien arbeiten, der letztere in einer äußerlichen, körperlichen, der erstere in einer innern, geistigen. Wie nun der praktische Mensch nichts weiter vermag, als die vorliegenden Materien zu scheiden und in neue Verbindungen zu bringen, also ihnen eine andere Form zu geben, dagegen unvermögend ist, auch nur die kleinste neue Materie zu schaffen, so ist auch der theoretische Mensch außer

Stande, etwas anderes zu leisten, als die gegebenen sinnlichen Stoffe durch sein Nachdenken, unterscheidend und verbindend, in neue Formen zu gießen; neue Stoffe kann er nicht erfinden; sein Werk beschränkt sich auf neue Formen. Für die, welchen alles Gewicht, wie im praktischen Leben auf den materiellen Besitz, so in der Theorie auf den Reichthum an Material fällt, ist die Folgerung des Sensualismus unwiderlegbar.

Dem Sensualismus und seiner skeptischen Folgerung setzt sich der Rationalismus dogmatisch entgegen. Er vertraut der Vernunft, welche der Lösung der wissenschaftlichen Aufgaben gewachsen sein werde. Unbedingt fordert die Vernunft die Erklärung der Erscheinungen aus ihren übersinnlichen Gründen; ihrem Gebot, sie zu bewirken, sollen wir gehorsam sein; es ist stärker als jedes Bedenken der Erfahrung. Dabei kann aber doch der Rationalismus, wenn er verständig ist, nicht ableugnen, daß er der Mittel zur Erreichung seines Zweckes bedarf, daß er sie von der sinnlichen Erscheinung ziehen und durch Unterscheidung und Verbindung benutzen muß. Von den sinnlichen Zeichen der Wahrheit soll der Verstand sich unterrichten lassen; sie sollen nur nicht blos erinnernde, sondern auch offenbarende Zeichen sein. Man bemerkt auch ohne große Schwierigkeit, daß der Verstand nicht blos ein Ergebniß sinnlicher Eindrücke, und zufälliger oder willkürlicher Combinationen sinnlicher Vorstellungen und ihrer Elemente ist, sondern in Unterscheidung und Verbindung ein gesetzmäßiges Verfahren beobachtet, welches von seinem noch nicht erschienenen und nicht sinnlich erkennbaren Zwecke geleitet wird. Wenn aber diese Bemerkung gegen die Zweifel des Sensualismus etwas anschlagen soll, so kommt alles darauf an, zu zeigen, daß die Form der Gedanken, welche durch das verständige Nachdenken geändert wird, mehr zu bedeuten hat, als die Sensualisten meinen, daß sie nämlich dazu fähig ist, die Erkenntniß der übersinnlichen Gründe zu eröffnen. Gegen seine Gegner hat der Rationalismus die Aufgabe, die

Macht der Form in unserm vernünftigen Leben in das Licht zu setzen.

Im allgemeinen ist das nicht schwer, sogar für die gewöhnliche Vorstellung. Im praktischen wie im theoretischen Leben drängt sich uns die Bemerkung auf, daß wir größern Werth zu legen haben auf die Form als auf das Material. Der rohe Stoff verschwindet uns fast gegen den Werth des Kunstwerks. Was ist rohes Holz und Eisen gegen die Maschine, welche dem Willen der Vernunft gehorcht? Was ist Stein oder Erz gegen das Kunstwerk des Meisters? In der Wissenschaft schätzen wir Mannichfaltigkeit der Kenntnisse, der Erfahrungen, der Gelehrsamkeit, den treuen Fleiß des Sammlers; aber nur zu einer wüsten, verworrenen Masse von Kenntnissen würde man es bringen, wenn man nicht zu ihrer Verarbeitung in einer bequemen, übersichtlichen, verständlichen Form schritte. Jeder weiß, daß in diesem Gebiete des Lebens auf die richtige Anordnung durch Unterscheidung und Verbindung der Gedanken, auf die methodische Führung des Beweises, die verständige Klassifikation des Systems das größte Gewicht fällt und für sie die Sammlung des Materials nur eine erste Vorarbeit ist. Das anschaulichste Beispiel für die Macht der Form bietet die Sprache. Ihr Material sind die einzelnen Laute; alles aber kommt darauf an, daß sie durch Unterscheidung und Verbindung in richtige Ordnung gebracht werden; nur um ein Kleines würden wir sie zu verschieben brauchen, um aus einem sinnvollen einen sinnlosen Satz, aus einer Wahrheit einen Irrthum zu machen. Ueberall sehen wir die Form herrschen über die Materie. Jene veredelt diese; diese empfängt ihren Werth durch jene. Was ist die rohe Materie? Das, was dem Vermögen nach alles, der Wirklichkeit nach nichts ist. (S. 56.) Aus ihr sollen wir alles ziehen, was wir gewinnen können. Daher ist ihr Inhalt uns nicht unbedeutend, vielmehr die in ihr verborgenen Anlagen tragen alles Wünschenswerthe in sich; wir wollen

keine leere Form; aber ohne Form gibt die Materie nur einen todten Inhalt ab; in ihr ist alles unentwickelt, in Verwirrung; wir sollen sie aus dieser herausziehen, um eine inhaltreiche Form zu gewinnen.

Die Anwendung dieser allgemeinen Betrachtungen dürfte ein Mittel bieten, den Streit zwischen Sensualismus und Rationalismus auszugleichen. Er beruht darauf, daß der erstere auf das Material, welches die sinnlichen Erscheinungen liefern, der andere auf die Form, welche man vom logischen Denken erwartet, alles Gewicht legt. Wenn sie folgerichtig in ihrem Streit wären, würde der Sensualismus auf das rohe Material, der Rationalismus auf die leere Form des Denkens dringen. Weder das eine noch das andere ist denkbar. Der Rationalismus fehlt, wenn er die Hülfe der sinnlichen Empfindung für den Unterricht der Vernunft verschmäht, im Wahne, daß die Sinne täuschen; die Formen des Denkens, welche er durch Unterscheidung und Verbindung herzustellen sucht, setzen das Material voraus, welches den Inhalt seiner Unterscheidungen und Verbindungen abgeben soll. Der Sensualismus fehlt, wenn er die Form geringschätzt und nicht anerkennt, daß die Unterscheidungen und Verbindungen des Verstandes den sinnlich gegebenen Stoff zu einem höhern Werthe erheben, zum Werthe des Vernünftigen, des Uebernatürlichen (S. 89) oder Uebersinnlichen und ihn dem Verstande verständlich machen.

Der vollständige Beweis für dieses Verhältniß der Materie zur Form greift durch alle Gebiete der Wissenschaft hindurch. Es ist nicht unsere Absicht, ihn ausführlich zu geben. Einen Punkt desselben anzuführen, wird genügen. Wir erinnern daran, daß alles Sinnliche, Empfindung, Wahrnehmung und Vorstellung, an Verworrenheit leidet. In dieser Verworrenheit ist es unverständlich wie eine Mischung verschiedenartiger Bestandtheile. Erst wenn wir es durch Unterscheidung in seine einfachen Elemente auflösen, kommen wir auf die verständlichen Factoren der sinn-

lichen Erscheinung, auf das Uebersinnliche, von welchem der Schein der Umgebungen entfernt worden ist. Noch einmal berufen wir uns auf das Beispiel der Sprache. Sie ist eine Erscheinung, welche aus vielen wirkenden Ursachen hervorgeht. Eine dieser Ursachen ist der Wille des Redenden. Sollte es uns gelingen, ihn herauszufinden aus seiner Rede durch Unterscheidung von allen übrigen Mitursachen, so würden wir ein übersinnliches Element in der sinnlichen Erscheinung entdeckt haben; denn der Wille wird doch wol nicht gehört oder sonst sinnlich wahrgenommen. Dieses Beispiel ist schlagend. Denn auch der Sensualist wird nicht leugnen können, daß er durch seine Rede seine Gedanken uns mittheilen wolle und voraussetze, daß wir den Willen, den Sinn seiner Rede herausfinden können aus seinen sinnlichen Umhüllungen. Die Behauptung ist also irrig, daß alle Unterscheidungen des Verstandes, weil sie nur sinnlichen Stoff zergliedern, auch nur Sinnliches zu Tage bringen könnten. Die Zusammensetzung der Erscheinung ist sinnlich, ihre einfachen Elemente sind übersinnlich.

Auf diesen Punkt beschränken wir unsere gegenwärtigen Untersuchungen, ohne uns weitere Aussichten abzuschneiden. Es sind die Anfänge in der Erkenntniß des Uebersinnlichen, was wir im Auge haben. Daß sie weitere Erfolge versprechen, kann dabei nicht verborgen bleiben, ihre Fortsetzung aber reicht für uns in das Unbestimmte; sie würde darauf ausgehen müssen, das System oder die Form der ganzen Welt zu umfassen. Wir begnügen uns damit, den Eingang in dieses unermeßliche Gebiet der wissenschaftlichen Forschung zu ermitteln.

Den Rationalisten fällt die Beantwortung der Frage zur Last, wie die Vernunft zur Erkenntniß des Uebersinnlichen gelange. In sehr verschiedener Weise haben sie dieselbe zu beantworten gesucht und ein langer Streit ihrer Systeme hat sich daraus entsponnen. Seitdem sie aber zu dem Bewußtsein gekommen sind, daß sie in methodischer Weise zu Werke gehen

und auch über ihre Methode sich Rechenschaft geben müßten, haben sie auch darüber übereinkommen müssen, daß man einen oder mehrere sichere Ausgangspunkte, man nennt sie gewöhnlich Principien, für das übersinnliche Denken anzunehmen hätte. Hieraus folgte der Unterschied zwischen dem der Vernunft unmittelbar und mittelbar Gewissen; denn auch die Vermittelung wahrer Erkenntnisse durch Vernunftschlüsse oder in der Methode der Folgerungen konnte man nicht entbehren. Den Systemen des Rationalismus lag es nun am nächsten, das unmittelbar Gewisse in ihren Grundsätzen zu suchen; auf sie mußten sie das größte Gewicht legen, weil das mittelbar Gewisse durch sie bewiesen werden und seine Sicherheit erhalten sollte. Daher hat auch der skeptische Sensualismus in seinem Streit gegen den dogmatischen Rationalismus seine Zweifel vorzugsweise gegen die Grundsätze der Rationalisten gerichtet und behauptet, sichere Grundsätze ließen sich nicht nachweisen, nur die Erscheinungen wären sicher. Der Streit der verschiedenen rationalistischen Systeme über das, was als Grundsatz und was als Folgerung gelte, hat ihm zu einem starken Bundesgenossen gedient gegen die Anmaßungen der dogmatischen Systeme. Wie es nun auch stehen möge mit der unmittelbaren Gewißheit der rationalistischen Grundsätze, wer dem Skepticismus sich entziehen will, muß etwas für die Vernunft unmittelbar Gewisses annehmen.

Wir verständigen uns zuerst über den wissenschaftlichen Sprachgebrauch. Den Act, in welchem das unmittelbar Gewisse uns einleuchtet, nennen wir die Anschauung. So reden wir von der sinnlichen Anschauung, in welcher uns die Wahrheit einer Erscheinung unmittelbar einleuchtet in sinnlicher Empfindung. Wir behaupten nun, daß auch dem vernünftigen Nachdenken unsers Verstandes übersinnliche Wahrheit unmittelbar einleuchte. Wir werden daher auch eine Anschauung des Uebersinnlichen anzunehmen haben. Man pflegt sie mit dem Namen

der intellectuellen Anschauung, der Anschauung des Verstandes, passend zu bezeichnen.

Es ist nicht ungewöhnlich, daß man vor diesem Namen zurückschrickt, und wenn der Misbrauch den Gebrauch aufhöbe, so würde man wol Grund haben, ihn zu verwerfen. Ebenso verschieden wie die Systeme der Rationalisten sind, ebenso verschieden sind auch ihre Meinungen über unsern Eintritt in das Gebiet des Uebersinnlichen gewesen. Zum Theil haben sie ihn zu verschleiern gesucht, um nicht gewahr werden zu lassen, welcher wesentliche Unterschied ist zwischen sinnlicher Vorstellung und Erkenntniß des Uebersinnlichen; zum Theil haben sie in übertriebenen Schilderungen ihn von seinem Zusammenhange mit dem sinnlichen Leben loszureißen gesucht. Von diesen Uebertreibungen ist der Schrecken vor dem Namen der intellectuellen Anschauung ausgegangen. Wir werden ihn zu beseitigen haben, ehe wir in unsern Untersuchungen fortfahren.

Wir zögern nicht, zu ihnen die Lehren zu rechnen, welche plötzlich in unbeschränkter Anschauung das Reich des Uebersinnlichen in seiner ganzen Fülle uns eröffnen möchten. Sie sind ausgegangen von dem Gedanken an Gott, die absolute Substanz und den absoluten Grund aller Dinge, des Einen, welches in ungetheilter Wahrheit alle Wahrheit in sich schließe. Sie haben gemeint, wenn er sich uns offenbare, könne er auch nur in seiner vollen und ungetheilten Herrlichkeit uns offenbar werden. Sie haben hinzugefügt, daß wir im innersten Kern unsers Wesens ihm verwandt, mit ihm verbunden, ja mit ihm Eins seien, daß unsere Seele, den Beschränkungen der theilbaren Körperwelt nicht unterworfen, ihrer Einheit mit ihm sich bewußt werden könne und nichts sie daran hindere, die Einheit Gottes in voller Seligkeit zu schauen. Unsere Abhängigkeit vom Körperlichen und Sinnlichen hat man so in mystischen Schwärmereien uns aus den Augen zu rücken gesucht. In den äußersten Folgerungen wurde hierüber der Unterschied zwischen

Schöpfer und Geschöpf vergessen; in der absoluten Anschauung des Absoluten sollten Schöpfer und Geschöpf in Eins zusammenfließen; im Schauen des Ewigen sollten wir dem zeitlichen Werden enthoben werden. Es wird genügen, dagegen geltend zu machen, daß wir nur in allmählichen Fortschritten zur Selbständigkeit unsers Seins und Bewußtseins gelangen können. (S. 73 fg.)

Weniger abschreckend und von größern wissenschaftlichen Erfolgen gekrönt gewesen sind die Lehren, welche eine intellectuelle Anschauung besonderer ewiger Wahrheiten angenommen und in ihr die unmittelbare Erkenntniß des Uebersinnlichen gesucht haben. In sehr verschiedenen Formen haben sie sich geäußert und selbst den Namen der intellectuellen Anschauung gemieden. Einige nehmen angeborene Begriffe oder Ideen, andere angeborene Grundsätze der Vernunft an, noch andere berufen sich auf die Formen unsers Denkens, welche in den Gesetzen unserer sinnlichen Wahrnehmung, unsers Verstandes und unserer Vernunft lägen, um die Thatsache zu begründen, daß der Mensch allgemeine und ewige Wahrheiten zu erkennen vermöge. Das Gemeinsame dieser Lehrweisen ist, daß sie etwas in unserer Vernunft Liegendes annehmen, was in uns selbst, abgesehen von äußern, sinnlichen Anschauungen, entdeckt werden könne und als unserm Wesen angehörig eine allgemeine, ewige Wahrheit für uns in Anspruch zu nehmen habe. Doch auch nicht allein für uns; denn was vernünftig ist, das ist zweckmäßig und unbedingt richtig. Es gibt keinen höhern Richter über die Vernunft. Was sie gebietet, dem sind wir zu Gehorsam verpflichtet.

Mit Recht können sich diese rationalistischen Theorien auf ihre Erfolge berufen. Wir verdanken ihnen wol das Beste, was in philosophischen Untersuchungen geleistet worden ist. Aber ihre Erfolge beweisen nur, daß etwas Wahres in ihnen ist, nicht daß sie den wahren Grund unserer wissenschaftlichen Ueberlegungen aufgedeckt haben. Das Wahre in ihnen ist, daß

sie auf eine Thatsache sich stützen, welche durch den Gang aller unserer wissenschaftlichen Forschungen bezeugt wird. Wir kennen allgemein und ewig gültige Wahrheiten, welche uns unmittelbar einleuchten und in ihren Folgerungen sich bewährt haben; sie haben uns bisher richtig geleitet, uns zu vielen Entdeckungen geführt; so oft wir auf sie zurückkommen, gewähren sie uns Gewißheit, und auch in diesem Augenblick müssen wir ihnen zustimmen. Wir sagen uns, daß unsere Vernunft sie fordere und es unsere Pflicht sei, sie nicht außer Augen zu lassen. Diese Thatsache ist richtig; aber eine andere Frage ist es, ob sie richtig erklärt werde, wenn man sie von der intellectuellen Anschauung angeborener Begriffe oder Grundsätze oder Gesetze des Anschauens und Denkens herleitet. Die Thatsache werden wir im Auge behalten müssen, ihre Erklärung muß geprüft werden.

Auf die Schwächen und Schwankungen der rationalistischen Systeme wollen wir kein großes Gewicht legen, obwol sie merklich genug sind. Sie haben die Wahl unter verschiedenen Grundsätzen; sie neigen sich daher zum Eklekticismus, und die Schwierigkeiten in der Wahl und der Rechtfertigung des Vorzugs, welcher dem einen oder dem andern Grundsatze gegeben wird, führen die Streitigkeiten des Dogmatismus herbei. Um sie zu überwinden, würde man die Uebereinstimmung aller Grundsätze nachzuweisen und ihre Zahl zu bestimmen haben. Das letztere wäre auch überdies zu fordern und zu leisten, wenn die Grundsätze angeboren und fertig in unserer Vernunft lägen; vergeblich aber ist es bisher versucht worden. Doch, wie gesagt, auf diese Zweifel gegen die Theorie der rationalistischen Systeme wollen wir uns nicht berufen. Uns genügt der Hinweis darauf, daß uns nichts angeboren ist oder angeschaffen als unsere Anlage, unser Vermögen, und daß dies auch von unserer Vernunft gilt. (S. 45 fg.) In diesen Anlagen werden auch Begriffe, Grundsätze und Gesetze für ihre Entwickelung liegen, aber anschauen oder sonst wie erkennen werden wir sie da nicht können. Denn

in der Anlage ist alles verborgen; es muß alles, was erkennbar werden soll, an das Licht der Wirklichkeit treten. Das haben auch die Rationalisten zugestehen müssen, welche die angeborenen Begriffe nur als in uns liegende Fähigkeiten oder Neigungen zur Erkenntniß betrachtet wissen wollten. Sie erwarteten die günstigen Veranlassungen, welche sie wecken würden; erst durch sie würden sie zur wirklichen Erkenntniß gebracht werden. Was in unserm Vermögen liegt, unsere Naturanlage, unsere Talente mögen wir ahnen; zum Wissen davon kommen wir erst, wenn etwas davon in Wirklichkeit uns vorliegt.

Diese Lehren also über die intellectuelle Anschauung sind zu beseitigen. Wir stehen vor dem Eingange in die Erkenntniß des Uebersinnlichen noch immer wie vor einem Problem, welches seiner Lösung harrt. Etwas Schwärmerisches hat sich den Theorien über die intellectuelle Anschauung beigemischt, indem es schien, als müßte sie durch einen plötzlichen Aufschwung unserer Gedanken zu Gott oder zu den allgemeinen, ewigen Wahrheiten der übersinnlichen Welt gewonnen werden. Diesen Schein haben wir vor allen Dingen von ihr zu nehmen, denn an ihn schließen sich die Meinungen an, welche den Zusammenhang der übersinnlichen Erkenntniß mit der sinnlichen Vorstellung aufheben.

Daß dieser gestört werde, duldet der richtige Begriff des Uebersinnlichen nicht. Er läßt nicht zu, daß eine Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem angenommen werde. Denn das Uebersinnliche ist nichts weiter als der Grund des Sinnlichen, und der Grund steht in unzertrennlicher Verbindung mit dem, was er begründet. In dieser haben wir ihn zu denken, wenn wir ihn richtig erkennen wollen, mitten in der sinnlichen Welt, als etwas, was die Erscheinung hervorbringen hilft, die sinnliche Empfindung und die sinnliche Vorstellung in uns weckt. Von dieser bleibt daher auch unsere intellectuelle Anschauung abhängig; wir können über nichts nachdenken, wovon wir nicht

eine Vorstellung haben, nichts Uebersinnliches einsehen, von welchem nicht eine sinnliche Erscheinung vorliegt. Die Erscheinung legt uns die Probleme vor, welche die Erkenntniß des Uebersinnlichen lösen soll; von ihnen ausgehend müssen wir auf sie zurückkommen, um die Lösung genügend zu finden; so darf die Verbindung zwischen dem Uebersinnlichen und dem Sinnlichen durch kein Verfahren unsers wissenschaftlichen Nachdenkens aufgehoben werden.

Hieraus geht auch hervor, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen doch nicht schlechthin unmittelbar ist. Sie hat Processe des sinnlichen Lebens zu ihrer Voraussetzung. Erst müssen wir sehen und hören lernen, dann erst können wir das Uebersinnliche begreifen. In einem noch stärkern Maße werden solche Vermittelungen verlangt, wenn wir zur Erkenntniß der ewigen Wahrheiten der Wissenschaft gelangen sollen. Davon, sollte ich meinen, hätten wir alle die Erfahrung gemacht und die Erinnerung bewahrt, daß lange Vorbereitungen vorhergehen mußten, ehe wir der Reife der Gedanken mächtig wurden, welche die Grundsätze der Wissenschaft zu fassen weiß. Eine lange Uebung des Nachdenkens über die Erscheinungen mußte dem vorhergehen. Den Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen dürfte daher die intellectuelle Anschauung der ewigen Wahrheiten nicht abgeben. Obgleich wir nun aber ohne sinnliche Vermittelung zur Erkenntniß des Uebersinnlichen nicht gelangen, bleibt es doch ein unmittelbarer Act unsers Verstandes, wenn er aus der sinnlichen Erscheinung die übersinnliche Wahrheit herausschaut. Denn mittelbares Erkennen findet sich nur da, wo infolge anderer eine neue Erkenntniß mit Nothwendigkeit sich ergibt, und dies ist nicht das Verhältniß zwischen dem Erkennen des Sinnlichen und des Uebersinnlichen. Aus sinnlichen Vorstellungen läßt sich immer nur auf andere sinnliche Vorstellungen folgern. Der ununterbrochenen Folge der Erscheinungen entziehen wir uns in unserm freien Nachdenken über sie, wenn

wir aus ihnen das Wesentliche von seinen unwesentlichen Beiwerken heraussondern. Die Vernunft läßt sich hierin von der Folge der sinnlichen Ereignisse nicht fortreißen, sondern wird sich ihrer Selbständigkeit bewußt, indem sie eine neue Ordnung in die Elemente der Erscheinung bringt, ein neues Leben, eine neue Folge in dem Gang der Gedanken beginnt. Das ist das Unmittelbare in den Erleuchtungen der Vernunft. Es bricht ab von dem natürlichen Verlauf des sinnlichen Lebens; es entdeckt ein neues Licht und schaut es heraus aus den Dunkelheiten der Erscheinung.

Man wird hieraus entnehmen können, wie man im allgemeinen den Gang in der Entwickelung unserer Erkenntnisse sich zu denken hat. Die Lehren von der intellectuellen Anschauung, welche wir zurückgewiesen haben, dachten sie sich wie einen Sprung. Solche Sprünge hat man im methodischen Denken zu meiden. Die Sensualisten werden auf die Vorstellnng geführt, daß unsere Erkenntnisse in gleichartiger Weise fortbewegt würden nach einem nothwendigen Gesetze der Natur, indem in Folge der einen Empfindung die andere sich daran anschließe ohne Absatz und periodische Gliederung. Die Erfahrung läßt uns periodische Entwickelungen unsers Lebens nicht übersehen. Ohne Sprung, Schritt vor Schritt gehen wir vorwärts; an die eine absetzende Folge der Erscheinungen schließt sich das Nachdenken unserer Vernunft an, aber aus seinen eigenen freien Beweggründen setzt es an, setzt es wieder ab und bringt die Glieder in die Bewegung unsers Lebens. Hieraus geht das Neue, das Vernünftige, das Uebernatürliche und Uebersinnliche in unsern Erkenntnissen hervor. Wir werden die allmählichen Fortschritte in diesem Vorgehen der Vernunft Schritt vor Schritt verfolgen müssen, wenn wir Klarheit bringen wollen in unsere Lehre von der Erkenntniß.

Der erste Schritt wird darin bestehen müssen, daß die Vernunft ihrer Selbständigkeit sich bewußt wird. Das vernünftige

Wesen unterscheidet sich von der Außenwelt. Das ist ein Act, der nirgends fehlt, wo Bewußtsein in einem Individuum erwacht. Ihm gesellt sich nicht weniger unausbleiblich der Versuch zu, mit der Außenwelt sich zu verständigen. Die Erscheinungen sind Zeichen, in welchen das Aeußere sich uns mittheilt. Wir müssen sie zu deuten suchen. Dies kann nicht anders geschehen, als indem wir uns, wie man zu sagen pflegt, in das Innere der äußern Dinge versetzen.

Diese Geschäfte des Verstandes sind von so gewöhnlichem Gebrauch, daß man sie kaum beachtet. Darüber hat man oft vergessen zu bemerken, wie tief sie in die Erkenntniß des Uebersinnlichen einschneiden. An die Erscheinung schließen sie genau sich an; ihr Entstehen suchen sie zu belauschen. Aus einer Wechselwirkung zwischen Ich und Außenwelt geht sie hervor als ein gemeinsames Product beider, als eine verworrene Mischung ihrer Thätigkeiten. Diesen Proceß in der Hervorbringung der Erscheinung will unser Nachdenken ergründen, indem es das empfindende Ich und die Gegenstände der Empfindung in der Außenwelt unterscheidet und jedem von ihnen seinen Antheil an ihrem gemeinsamen Producte zuzuweisen strebt. Beide, Ich und Nichtich, werden nicht empfunden, auch ihre Thätigkeiten in Hervorbringung der Erscheinung sind nicht sinnlich erkennbar; nur ihr Product ist sinnlich; unsere Vernunft aber unterscheidet beide, um sie aus der Verworrenheit der sinnlichen Empfindung zu ziehen. Mit dieser Unterscheidung treten wir in das Gebiet des Uebersinnlichen ein. Die Aufgabe liegt deutlich vor; wir sollen unterscheiden lernen, was in der Hervorbringung der Erscheinung dem einen und dem andern Grunde, zunächst dem Ich und der Außenwelt zuzurechnen ist.

Die Lösung dieser Aufgabe hängt von zwei schwierigen Geschäften ab. Auf der einen Seite fordert sie eine sehr feine Analyse dessen, was in der Empfindung verworren vorliegt, auf der andern Seite eine Uebertragung des Innern auf das

Aeußere, denn von unserer Empfindung aus sollen wir das Nichtich erkennen. Das zweite geht weiter als das erste; mit diesem haben wir es vorherrschend zu thun, wenn wir den Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen suchen, doch greift auch das andere in dieses ein; wir werden es daher nicht unbeachtet lassen dürfen und schicken einige Bemerkungen über dasselbe unserer Hauptuntersuchung voraus.

An eine bekannte Ausdrucksweise uns anschließend, haben wir soeben dieses Geschäft dadurch bezeichnet, daß wir uns in das Innere anderer Dinge zu versetzen hätten. Es ist aber fast das Gegentheil von dem, was durch diesen Ausdruck bezeichnet zu werden scheint. An ihm ist die Voraussetzung richtig, von welcher er ausgeht, daß die Außenwelt, welche uns im Raum als körperlich erscheint, doch nicht blos eine äußere, körperliche Erscheinung sein könne, sondern ein Inneres haben müsse; denn wenn die äußern Dinge durch ihre Thätigkeiten Antheil haben sollen an der Hervorbringung der Erscheinung, so setzen diese Thätigkeiten auch innere Anstrengungen ihrer Kraft voraus. So darf auch davon geredet werden, daß wir in ihr Inneres uns versetzen, gleichsam an ihre Stelle uns versetzen sollen, um ihre Thätigkeiten zu verstehen. So gelingt es uns auch in vielen Fällen, in welchen wir die Worte, die Handlungen, die Erscheinungen anderer Menschen aus ihren Motiven zu begreifen suchen. Aber genauer besehen, bleiben wir doch dabei immer in uns, und nur in uneigentlichem Sinne können wir sagen, daß wir uns in andere versetzten. Von der Empfindung in uns gehen wir aus; wir finden in ihr ein Leiden unsers Ich; von ihm schließen wir auf das Thun eines andern; das ist die Schlußweise, durch welche wir zu der Erkenntniß der Außenwelt gelangen. In ihrem Thun theilen die andern Dinge sich uns mit; ihre Mittheilungen sollen wir zu verstehen suchen. Dies kann nur dadurch geschehen, daß wir ihre Motive in unsere Gedanken aufnehmen, dieselben oder ähnliche Motive in uns

wiederfinden oder wach rufen. Die Worte eines andern Menschen würde ich nicht verstehen können, wenn ich nicht ähnliche Gedanken in mir hegte oder erweckte wie die, welche seine Worte aussprechen sollen. Erst durch eine solche Uebertragung mir äußerer Thätigkeiten in mein Inneres gelangen wir zum Verständniß der Außenwelt. Also nicht wir versetzen uns in das Innere eines andern, sondern wir versetzen ein anderes, uns ursprünglich Fremdes in unser Inneres.

Diese Erkenntniß der Außenwelt in ihren innern und übersinnlichen Beweggründen ist ein sehr schwieriges Geschäft. In den wenigsten Fällen gelingt es. Doch hängt jede Erkenntniß äußerer Dinge von ihm ab. Wo es nicht gelingt, da haben wir nur eine vorläufige Erkenntniß von den Erscheinungen der Außenwelt, von Zeichen, welche uns andere Dinge geben, ohne daß wir sie verständen. Für künftiges Verständniß mögen wir sie aufbewahren und auch dieses Aufbewahren im Gedächtniß, verbunden mit einer Klassifikation der Erscheinungen, ist ein sehr wichtiges Vorgeschäft für die Bildung unsers Verstandes, weil wir darauf ausgehen sollen, alle Erscheinungen früher oder später zum Verständniß zu bringen, aber doch nur ein Vorgeschäft. Von dem viel schwierigern Geschäfte jedoch, die Erscheinungen der Außenwelt auf ihre übersinnlichen Beweggründe zurückzuführen, sind wir durch die gegenwärtige Beschränktheit unserer Erkenntniß auch nicht ganz ausgeschlossen. Einigermaßen gelingt es uns in einem kleinern Kreise, wenn wir aus Worten und Handlungen der Menschen ihren Willen abnehmen. Niemand darf das leugnen, welcher andere belehren oder von andern Belehrung empfangen will. Denn seine Gedanken will er verstanden wissen, dem Willen anderer, ihre Gedanken mitzutheilen, will er entsprechen.

Es ist begreiflich, daß eine solche verständliche Mittheilung da am leichtesten gelingt, wo Dinge einander am ähnlichsten sind in ihren Thätigkeiten und Beweggründen. Die Menschen,

welche die meiste Analogie mit uns haben, sind uns die verständlichsten Objecte der Außenwelt. Wo aber wäre ein Ding der Welt, welches nicht einige Analogie mit uns hätte? Wenigstens das Streben nach Selbsterhaltung haben alle mit uns gemein. Etwas von ihnen zu verstehen, wird uns daher verstattet sein. Doch müssen wir gestehen, so weit sind wir noch nicht gelangt, die Stimmen der Vögel oder die Bewegungen der Gestirne zu verstehen. Wenn es um Beispiele unsers Verständnisses der Außenwelt sich handelt, werden wir wohlthun, sie dem Gebiete der Dinge zu entnehmen, welches uns am nächsten verwandt ist.

Das Erkennen der Außenwelt, welches uns in gewöhnlicher Denkweise geläufig ist, für das philosophische Nachdenken hat es etwas Räthselhaftes. Denn es bewegt sich nicht in den Methoden, welche wir in der Mitte unserer wissenschaftlichen Folgerungen finden. Den Philosophen, welche kein anderes Verfahren kennen als die in dieser Mitte liegenden Schlußweisen, muß es als ein unlösbares Problem erscheinen. Wenn man keine andere Methode zuläßt als den Syllogismus vom Allgemeinen auf das Besondere, wie er in der Mathematik geübt wird, und den Schluß vom Besondern auf das Allgemeine, wie ihn die inductiven Wissenschaften gebrauchen, dann kann man in keiner wissenschaftlichen Verfahrungsweise den Uebergang von unserm innerlichen Bewußtsein zur Gewißheit der Außenwelt rechtfertigen. Denn er schließt weder vom Allgemeinen auf das Besondere, noch vom Besondern auf das Allgemeine, sondern vom Innern auf das Aeußere. Je weniger diese Schlußweise mit der in speculativen und empirischen Wissenschaften geübten stimmt, um so geeigneter ist sie, unser Nachdenken über die Grundsätze der Wissenschaften zu wecken. Wir fahren daher fort, noch einiges über unser Verfahren in der Erkenntniß der Außenwelt zu bemerken.

Um eines bekannten und leicht verständlichen Ausdrucks uns zu bedienen, werden wir das Geschäft des Verstandes in dieser

Erkenntniß ein Uebersetzen aus dem Aeußern in das Innere nennen können. Wir übersetzen aus einer Sprache in die andere, d. h. aus einer äußern Erscheinung in die andere äußere Erscheinung. Schon das ist eine wundersame Uebertragung; doch bleiben wir dabei in derselben Art der Erscheinungen. Beim äußerlichen Uebersetzen aber aus einer Sprache in die andere bleiben wir auch nicht stehen; die Worte führen uns zu den Vorstellungen; diese gehören schon dem Innern an, sind aber doch sinnlich, Erscheinungen in der Seele; wir haben aus äußern in innere Erscheinungen übersetzt; zum Uebersinnlichen sind wir damit noch nicht gekommen, nur die Vergesellschaftung aneinander erinnernder Zeichen hat uns bis hierher geleitet. Ein weiterer Schritt bleibt übrig; aus den Vorstellungen soll uns auch nach gewöhnlicher Ausdrucksweise der Sinn des Redenden einleuchten, d. h. sein Wille, welchen er ausdrücken will, möge er auf die Mittheilung von Wünschen, Geboten, Gedanken oder Gefühlen abzwecken. Dieser Wille gehört zum Uebersinnlichen und das Uebersetzen aus der äußern Erscheinung in unser Verständniß endet daher mit der Erkenntniß eines übersinnlichen Acts.

In diesem Geschäfte unsers Verstandes sind wir geübt und unsers Erfolges, wenn auch nicht in allen Fällen, doch in vielen bis auf einen gewissen Grad sicher; bei einigem Nachdenken erregt es aber doch Staunen, daß wir das können. Nachdenkenden Menschen ist daher die Sprache wie ein Wunder erschienen. Das Wunder derselben liegt weniger darin, daß wir Laute von uns geben können, welche Zeichen sind der Vorgänge in uns, als darin, daß andere solche Zeichen verstehen. Denn Zeichen von sich nach außen geben alle Dinge, welche erscheinen; eine jede Wirkung ist von Natur ein äußerliches Zeichen der innern verursachenden Thätigkeit; aber wunderbar ist das Verständniß der Sprache, ein Act der Vernunft, ein Uebernatürliches. Das stellt sich uns augenscheinlich heraus, wenn wir bemerken, daß

wir vom Uebersetzen aus der Sprache in den Sinn eine Reihe von Schlüssen wagen, welche die verschiedenartigsten Glieder zusammenschließen sollen und ganz das Ansehen der Sprünge im Beweisen haben. Von Worten schließen wir auf Vorstellungen; beide sind durchaus ungleichartig, die erstern der äußerlichen, die andern der innerlichen Erscheinung angehörig. Dies kann gerechtfertigt werden aus der nothwendigen Verbindung zwischen äußerer und innerer Erscheinung, welche schon bemerkt wurde. Wir schließen aber auch weiter von sinnlichen Vorstellungen auf den Willen des Redenden, d. h. von etwas Sinnlichem auf etwas Uebersinnliches. Auch das wird gerechtfertigt werden müssen. Es steht unter der Voraussetzung, welche schon begründet worden ist, daß im Sinnlichen das Uebersinnliche liegt als sein Grund; ihr gesellt sich aber noch eine andere Voraussetzung zu, daß nämlich unser Verstand das Wesentliche in der Rede, den Willen des Redenden, aus den Umhüllungen der Erscheinung herauszuschauen vermag. Der Nachweis für diese Voraussetzung ist unsere Aufgabe.

Die wunderbaren Künste des Uebersetzens oder des Sprachverständnisses machen aufmerksam darauf, daß die Logik sehr unvollständig ist, welche keine andere Methode des Denkens kennt außer den Schlüssen vom Allgemeinen auf das Besondere und umgekehrt. Wenn wir vom Aeußern auf das Innere, vom Sinnlichen auf das Uebersinnliche schließen, folgen wir andern Methoden. Die Logik, welche nur von Art auf Gattung, von Gattung auf Art schließt, gibt über das unmittelbare Erkennen keine Auskunft. Doch unsere Absicht ist nicht, hier alle Lücken der gewöhnlichen Logik aufzudecken. Das Uebersetzen aus dem Aeußern in das Innere haben wir nur erwähnt, weil es das auffallendste Beispiel abgibt, daß der Verstand auf scheinbare Sprünge sich versteht, welche doch ihren sichern Stützpunkt in den Erscheinungen haben. Unsere Absicht ist auf die Entdeckung des Uebersinnlichen gerichtet. Der Verstand macht auch Ent-

deckungen; man betrachtet sie in einem mystischen Lichte, wenn man sie als Blitze des Genies ansieht; sie sind etwas sehr Gewöhnliches. Nichts ist augenscheinlicher, als daß der Verstand etwas ihm Neues entdeckt, wenn er in den Worten des Redenden seinen Willen erkennt. Die Folge und Verbindung der Empfindungen deutet ihn nur an, der Verstand muß ihn errathen. Die Entdeckungen des Verstandes sind seine unmittelbaren Acte. Mit Recht schreibt der Erfinder sie sich als seine freien Thaten zu und findet ein Verdienst darin, sie gemacht zu haben.

Aus diesen Bemerkungen über das Uebersetzen werden wir auch lernen können, was für unsere Untersuchungen nicht unwichtig ist, daß wir zuvor mit uns selbst uns verständigen müssen, ehe wir zu einer Verständigung mit andern gelangen können. Denn nur so weit können wir den Gedanken oder den Willen eines andern verstehen, wie wir ihn uns angeeignet haben. Nicht immer oder auch nie geschieht dies ganz in derselben Weise; wir fügen hinzu, wir schneiden ab; aber das gehört nicht zum Verstehen des andern, sondern nur zur Verständigung mit uns selbst. Das Verständniß der andern beschränkt sich darauf, daß wir ihre Beweggründe zu ihren Worten und Werken begreifen, d. h. dieselben Motive auch in uns wirksam finden. Wir können ihre Entschlüsse verwerfen, weil wir bessere kennen, aber anerkennen müssen wir, daß diese Entschlüsse auch in uns wirksam sind, sonst würden wir sie nicht verstehen können. Ein jedes Verstehen ist ein Werk in unserm Innern, welches von den äußern Erscheinungen nur angeregt wird. Ohne den Unterricht der Natur oder der Außenwelt würden wir nichts wissen, aber fruchtbar für uns ist er nur unter der Bedingung, daß wir ihn verstehen, d. h. in unserm Verstande die Entdeckungen machen, zu welchen er uns auffordert.

Dies schneidet für die Erkenntniß des Uebersinnlichen einen Weg ab, an welchen man sonst denken könnte. Den Eingang

zu ihr haben wir in der Analyse der Erscheinungen gefunden. Wir sollen unterscheiden lernen, was dem einen und dem andern Subjecte der Erscheinung zugerechnet werden darf mit vollem Rechte. Das ist seine freie That. Die Unterscheidung des Freien von seinen Beschränkungen, von dem, was Umstände, äußere Verhältnisse in der Wechselwirkung als Schein am Subjecte ihm beifügen, das ist die Aufgabe, durch deren Lösung wir in die Erkenntniß des Uebersinnlichen eindringen sollen. Den Schein, welchen die Umstände auf uns werfen in Gunst oder Ungunst, sollen wir von der Wahrheit unsers Seins abstreifen. Nun könnte es scheinen, als ständen hierzu zwei Wege uns offen, der eine durch Ausscheidung des Scheins, welchen die Umstände auf uns werfen, der andere durch unmittelbare Erkenntniß des Freien, welches in Wahrheit uns zukommt. Der erste Weg würde indirect durch Verneinung des Scheins zur Erkenntniß der Wahrheit führen. Wenn wir alles abgerechnet hätten, was die Umstände von uns erzwangen, dann würde nur das Freie, uns in Wahrheit Zuzurechnende uns übrigbleiben. Dieser Weg aber ist uns abgeschnitten durch das Vorherbemerkte; denn wir haben gesehen, daß wir nur durch Verständigung mit uns selbst zum Verständniß des Aeußern und seiner Wirkungen auf uns gelangen können. Nur durch directe, unmittelbare Erkenntniß, durch intellectuelle Anschauung können wir unsere freien Entschlüsse entdecken.

Nicht völlig soll hierdurch der indirecte Weg beseitigt werden. Im weitern Fortschreiten unserer Erkenntniß können wir manche Hülfsmittel zu Rathe ziehen, welche uns im Anfang nicht zu Gebote stehen. Der Anfang aber in der Erkenntniß des Uebersinnlichen bietet der indirecte Weg nicht dar. Er ist viel weitläufiger und schwieriger als der directe und setzt diesen immer voraus. Unzählige Umstände hätten wir zu berücksichtigen, wenn wir ihre Macht berechnen wollten in der Abrechnung mit uns; um sie richtig abzuschätzen, müßten wir auf das Innere der

Dinge eingehen, welche sie üben, und dies könnte, wie wir oben sahen, nur dadurch geschehen, daß wir ihr Verständniß in uns selbst suchten. So auf unsere eigenen Beweggründe zurückgeführt, bleibt uns nur der directe Weg in der Erforschung des Uebersinnlichen übrig. Zunächst haben wir in uns zu suchen. Nur durch Verständigung mit uns kommen wir zur Verständigung mit andern; Selbsterkenntniß ist das erste, was wir zu suchen haben. Bei ihr dürfen wir freilich auch die Umstände unsers Lebens nicht außer Acht lassen, weil wir die Erscheinungen unsers Innern zu erklären haben und zu ihnen auch die Umstände viel, wol das Meiste, wenn auch nicht das Wichtigste für uns beitragen. Die Erkenntniß der Außenwelt dient aber nur zur Ergänzung in der Verständigung über uns. Außerdem läßt sie in dieser Beziehung noch einen andern Gebrauch zu. In der Abrechnung mit uns können wir uns täuschen. Dann kann die Abrechnung mit der Außenwelt uns auf unsere Rechnungsfehler aufmerksam machen. Beide Rechnungen beaufsichtigen sich gegenseitig; die eine gibt die Probe für die andere ab.

Der Weg in der Erkenntniß des Uebersinnlichen muß also mit der Unterscheidung dessen beginnen, was wir uns zuzurechnen haben in der Hervorbringung der Erscheinungen. Die Erscheinung, wie sie in diesem Augenblicke uns gegenwärtig ist, vollzieht sich nicht ohne unser Zuthun. Welchen Antheil an ihr haben wir uns zuzurechnen als unsere freie That? Eine der feinsten Unterscheidungen wird uns von dieser Frage zugemuthet, vielleicht die feinste. Sollte sie nicht auch die schwierigste sein? Nicht ohne Anschein der Wahrheit mögen viele sie für unausführbar gehalten haben. Und doch beruht auf ihr jedes reine und wahre Urtheil über uns selbst, sowie der Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen. Wenn wir nicht alle Hoffnung auf diese oder, wie wir jetzt auch sagen können, auf Selbsterkenntniß aufgeben sollen, so müssen wir wenigstens eine Annäherung an diese feinste Unterscheidung in Aussicht stellen.

Von jeher hat man zwei Aufgaben zum Augenmerk der systematischen Forschung machen müssen, die Erkenntniß des Größten, der Welt, und die Erkenntniß des Kleinsten, der Elemente, aus welchen die Verworrenheit der Erscheinungen sich zusammensetzt. Mit der letzten haben wir hier zu thun. In demselben Grade haben die Untersuchungen der neuern Wissenschaft sich ihr zuwenden müssen, in welchem sie die sinnliche Erscheinung als den Ausgangspunkt der Erkenntniß anerkannten und den Unterricht der Natur für unsere Verständigung forderten. Es konnte ihnen nicht entgehen, daß wir eine Analyse der Erscheinungen unternehmen und sie bis zu Ende fortführen müßten, bis auf das Kleinste, das Einfache, in welchem sich nichts mehr unterscheiden ließe.

In der Beantwortung der Frage, was das Kleinste sei, ist man nicht zur Uebereinstimmung gekommen, weil man es nicht am rechten Flecke suchte. Vorherrschend meinte man es im Raum suchen zu müssen, weil das Räumliche auch in praktischer Bearbeitung als theilbar sich zeigte; vom praktischen Leben ließ man auch in der Theorie sich leiten. So ist man auf die Hypothese räumlich ausgedehnter, d. h. körperlicher Atome gekommen. Atome, d. h. Individuen haben wir ohne Zweifel anzunehmen, auch solche, welche räumlich zur Erscheinung kommen; denn wenn es nicht viele Dinge gäbe, welche in ihrem Wesen und Leben ein jedes einen untrennbaren Zusammenhang haben, ein Ganzes und untheilbar sind und doch Gründe der äußerlichen und theilbaren Erscheinung im Raum abgeben, so würde es eben keine aneinander scheinende Gründe geben. Aber diese Dinge sind auch nicht mit körperlichen Erscheinungen zu verwechseln; sie sind keine Körper, weil der Körper nur Erscheinung von Dingen ist. Als Gründe der räumlichen und zeitlichen Erscheinung sind sie nach Analogie mit den menschlichen Individuen zu denken; der wahre Mensch darf aber weder mit seiner räumlichen noch mit seiner zeitlichen

Erscheinung verwechselt werden; in beiden trägt er den Schein seiner Umgebungen an sich. Ueberdies das Individuum ist nicht der nächste Grund der Erscheinungen, sondern erst seine Thätigkeiten in Wechselwirkung mit seiner Außenwelt begründen die äußere und die innere Erscheinung. Die Analyse der Erscheinungen kann daher nicht mit der Erkenntniß der Individuen enden, sie muß auch ihre Thätigkeiten unterscheiden und das Kleinste in diesen aufsuchen. Man kann zwar in den Individuen etwas Untheilbares sehen, wie ihr Name sagt, weil ihre Thätigkeiten in untrennbarem Zusammenhange stehen, aber eine einfache Einheit, in welcher sich nichts weiter unterscheiden ließe, geben sie nicht ab. In der Erforschung des Kleinsten, der einfachen Elemente der Erscheinung, kommt es nicht auf die räumliche oder zeitliche Untheilbarkeit an, sondern darauf, etwas zu finden, in welchem sich nichts weiter unterscheiden läßt. Die Thätigkeiten der Dinge, welche die Erscheinung hervorbringen, sind dabei der Gegenstand unserer Forschung.

Diese Stellung unserer Frage lenkt unsern Blick zurück auf den Zusammenhang unsers wahren Lebens, d. h. des freien Lebens, welches wir uns in voller Wahrheit zurechnen können, des Lebens in unsern freien Willensacten und freien Gedanken. Zuerst begegnet uns in unserer Reflexion über dasselbe eine Reihe zusammenhängender Thätigkeiten, welche größere und kleinere Perioden unsers Lebens bilden. Wir können sie nicht als einfache Elemente ansehen, weil sie einen Verlauf von einem Anfange zu einem Ende haben. Die Frage kann nicht ausbleiben, ob sie in unserm unterscheidenden Nachdenken sich nicht zerlegen lassen in eine Reihe von solchen einfachen Elementen, die Thätigkeiten des Wollens in einfache Willensacte, die Thätigkeiten des fortschreitenden Denkens in einfache Gedanken. Um die Aufgabe, welche diese Frage vorlegt, zu bezeichnen, wollen wir von den zusammengesetzten Thätigkeiten die einfachen Thaten unterscheiden, von dem Verlauf unsers Wollens die Willensacte,

von den Gedankenreihen die Denkacte des freien Nachdenkens. Jene liegen uns deutlich vor; diese sollen wir aufsuchen, um jene besser verstehen zu lernen. Wie es auch mit der Erkennbarkeit solcher einfachen, freien Thaten stehen möge, daß die Thätigkeitsreihen aus ihnen sich zusammensetzen, werden wir nicht leugnen können.

Auf die weitere Frage: was sind diese einfachen, freien Thaten? haben wir die Antwort: Entschlüsse. Den Entschluß können wir nicht als einen zeitlichen Verlauf uns denken; denn in einem untheilbaren Augenblick ist er da. Damit sind wir auf das einfache Jetzt gekommen, auf das Element, welches in seiner Verbindung mit andern Elementen derselben Art der Reihe der Zeiten zu Grunde liegt. Das Zeitliche ist zusammengesetzt, wie das Räumliche, weder kleinste Zeiten noch kleinste Räume lassen sich denken, aber wol Elemente, aus welchen beide sich bilden. In jedem Raume lassen Anfang, Mitte und Ende sich unterscheiden; er liegt zwischen Punkten; die Punkte sind wol im Raum, aber nicht räumlich, nicht ausgedehnt im Raum; der Punkt schließt keinen Raum in sich. Ebenso unterscheiden wir in der Zeit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und kein Zeitraum ist untheilbar. Der Zeitpunkt, die Gegenwart, das Jetzt, ist nicht zeitlich ausgedehnt, hat keine zeitliche Dauer, obwol er in der Zeit ist. Das sinnlich in Raum und Zeit Wahrgenommene bietet nichts Einfaches dar; darüber kann kein Zweifel obwalten, wenn man weiß, daß die sinnliche Wahrnehmung aus dem Zusammenfließen sinnlicher Empfindungen sich bildet. Daher geht die Theilung des Räumlichen und des Zeitlichen in das Unbestimmte fort, ohne bei einem Einfachen zu enden. Auch die sinnliche Empfindung ist nicht einfach; denn sie fließt aus den Wirkungen verschiedener Dinge zusammen und es läßt sich daher auch keine kleinste Empfindung denken, in welcher nicht noch Theile ihrer Zusammensetzung unterscheidbar wären. Aber der Entschluß wird weder sinnlich empfunden,

noch ist er sinnlich wahrnehmbar; er verkündet sich nur in sinnlichen Erscheinungen als ihr übersinnlicher, nur vom Verstande erkennbarer Grund. Daher steht nichts im Wege, Entschlüsse als einfache Thaten zu betrachten, welche zwar in der Zeit, aber nicht in zeitlicher Ausdehnung, sondern in dem einfachen Zeitpunkt gethan werden. In solcher Weise sie zu denken, das fordert ihr Begriff. Denn in der Mitte steht der Entschluß zwischen seinen Vorbedingungen und seiner Ausführung. Beide können andere Entschlüsse in sich enthalten; das ist ihre Sache; er aber, in der Mitte zwischen beiden, ist der Abschluß und das Ende seiner Vorbedingungen und der Anfang seiner Ausführung, ein einfacher Punkt ohne zeitliche Dauer zwischen zwei Reihen von Thätigkeiten, welche Dauer haben. Solange die Vorbedingungen dauerten, war der Entschluß noch nicht; nachdem er eingetreten ist, beginnt die Dauer seiner Folgen; er selbst aber hat keine Dauer für sich, sondern bleibt nur in seinen Folgen; indem er festgehalten wird, geschieht das nur in neuen Entschlüssen, welche seine Ausführung und die Vorüberlegungen über ihre Mittel zum Abschluß bringen. Er erfüllt nur das untheilbare Jetzt, den gegenwärtigen Zeitpunkt, welcher den Zusammenhang zwischen Vergangenheit und Zukunft herstellt.

Lessing's „Faust" bietet ein Beispiel dar, welches ich anzuführen mich nicht enthalten kann. Er sucht den schnellsten Geist; alle Schnelligkeiten körperlich wirksamer Kräfte genügen ihm nicht; selbst die Gedanken der Menschen sind ihm zu träge; nur der Teufel, welcher so schnell ist, wie der Uebergang vom Guten zum Bösen, entspricht seiner Forderung. Lessing würde auch den Uebergang vom Bösen zum Guten, jeden Uebergang von dem einen zum andern Entschlusse an dessen Stelle haben setzen können, wenn es ihm nicht auf einen besondern Fall angekommen wäre. Genauer genommen sind das keine Uebergänge, sondern augenblickliche Entschlüsse. Langsam mögen sie vorbereitet worden sein, aber im Augenblick sind sie da.

Auf diesem einfachen, im Augenblick gefaßten Entschluß beruht alles, was wir vom gegenwärtigen Leben uns zurechnen dürfen. Die vorhergehenden Ueberlegungen kommen für das richtige Urtheil über uns nur in Betracht, soweit sie andere Entschlüsse in sich enthalten; die nachfolgende Ausführung hängt von den Umständen ab und trifft das Urtheil über uns auch nur, soweit neue Entschlüsse in ihr den frühern Entschluß festhalten und weiter fortführen. Die Reihe meiner Entschlüsse allein ist das Wahre, was ich mir zurechnen darf von meinem Leben, und von diesem Wahren fällt meiner Gegenwart nur mein gegenwärtiger Entschluß zu. Wie er in der Erscheinung wirkt, das kommt in Betracht nur bei meiner Abrechnung mit der Außenwelt. Die Frage also nach der Erkenntniß des Uebersinnlichen in unserm Leben geht zurück auf die Frage, wie wir unsere einfachen Entschlüsse herausschauen können aus dem Verlauf unsers sinnlichen Lebens. Dieses, der Stoff, in welchem wir unterscheiden sollen, liegt uns unmittelbar in unserer sinnlichen Anschauung vor; nichts von dem, was wir erleben, entgeht unserm Bewußtsein; aber von dem Vielen, was wir erleben, ist das Wenigste unserm wahren Leben zuzurechnen. Wie werden wir aus der Masse unserer Erlebnisse die einzelnen Tropfen herausfinden können, welche unsere augenblicklichen Entschlüsse zu ihr beitragen, um aus der Reihe unserer freien Thaten, welche eine jede besonders gezählt werden müssen, richtige Urtheile und zuletzt ein Gesammturtheil über uns fällen zu lernen?

Diese Aufgabe muß uns als sehr schwierig erscheinen. Es liegt uns nahe, nach allgemeinen Kennzeichen uns umzusehen, welche in ihrer Lösung uns leiten könnten, zur Unterscheidung der freien Entschlüsse von dem, was in unserm Leben die Umstände von uns erzwingen.

Es versteht sich von selbst, daß hierbei nicht an äußere Kennzeichen zu denken ist; denn die Unterscheidung handelt sich

um den innersten Kern unsers Lebens. Aber auch innerlich wissen wir an unterscheidenden Merkmalen die Bestandtheile unsers Lebens voneinander auszusondern. Wenn es nun gelänge, durch solche Merkmale unsere freien Entschlüsse zu entdecken, dann würden wir der unmittelbaren Erkenntniß derselben überhoben sein, weil wir durch ihre Vermittelung zu ihrer Erkenntniß gelangen könnten. Es ist auch nicht zu bezweifeln, daß wir allgemeine Grundsätze zu diesem Zweck aufstellen können. In der Zweckmäßigkeit oder Vernünftigkeit unserer Thaten finden wir den Beweis unserer Selbständigkeit und Freiheit in dem Entschluß, welcher sie vollzog. Die wirkliche Vernunft kann uns niemand geben; jeder Fortschritt in der Verwirklichung des in uns Angelegten ist uns zuzurechnen und beruht auf einem freien Entschluß; das Gute will erworben werden, und wo wir daher etwas Gutes in uns finden, haben wir es uns zuzurechnen; das Gute bewährt sich uns auch darin, daß es seinen Werth behauptet unter allen Umständen und wir immer wieder darauf zurückkommen, es gegen alle Anfechtungen zu behaupten. Genug, eine Reihe von Grundsätzen läßt sich aufstellen, welche für die geforderte Unterscheidung dienen können. Die Richtigkeit dieser Grundsätze wollen wir nicht bestreiten, wir können uns aber auch der Frage nicht entziehen, woher wir sie haben. Es sind die Grundsätze der Rationalisten, welche in ihrem Dogmatismus auf das Einleuchtende oder die intellectuelle Anschauung allgemeiner Grundsätze sich berufen. Ihre Lehren haben wir nicht billigen können. (S. 161 fg.) Nicht weniger als ihre ewigen Wahrheiten wird wol einleuchten, daß wir früher eine Erkenntniß unserer Entschlüsse haben als der allgemeinen Grundsätze, nach welchen sie von andern Bestandtheilen unsers Lebens unterschieden werden können.

Wir sind also zurückgeworfen auf die Frage, ob wir ohne Vermittelung allgemeiner Grundsätze unsere freien Entschlüsse in intellectueller Anschauung zu erkennen vermögen. Wenn wir

sie ganz im allgemeinen uns vorlegen, so werden wir kaum bezweifeln können, daß wir sie zu bejahen haben. Sollten wir nicht, indem wir einen Entschluß fassen, wissen können, daß wir ihn fassen? Was heißt denn sich entschließen? Doch nichts anderes, als festsetzen, daß es so sein soll. Festsetzen, d. h. erkannt haben oder wissen, daß es so sein soll, darunter haben wir zu verstehen, daß die Vernunft es gebietet. In meinem Entschlusse eigne ich mir das Gebot der Vernunft an; in ihm ist die Erkenntniß des Gebotes und meines Willens, ihm zu gehorchen, eingeschlossen. Mein Entschluß ist eine That meines Willens. Wenn ich etwas will, so sollte ich meinen, daß ich auch wüßte, daß und was ich will. Also auch, daß ich unterscheiden könnte den Entschluß meines Willens von dem, was die Umstände begünstigend oder beschränkend meinem Entschlusse zufügen. Das ist eine unmittelbare Erkenntniß des Uebersinnlichen, eine intellectuelle Anschauung. Mit dem Entschlusse meines Willens ist unzertrennlich verbunden die Erkenntniß des Verstandes von dem, wozu ich mich entschließe.

Zur Erläuterung wird sich hinzufügen lassen, daß hier von wahren Entschlüssen die Rede ist. Die Täuschung über echte und unechte Entschlüsse ist nicht ausgeschlossen. Wir halten oft leidenschaftliche Begehrungen für Entschlüsse; ihre Aufregung kann lange anhalten, aber die Festigkeit des Entschlusses hat sie nicht. In ihr wissen wir nicht recht, was wir wollen. Sie gehört auch nicht den augenblicklichen Entschlüssen an, sondern ist ein Hin- und Herwogen verworrener Perioden unsers Lebens. Dagegen die echten Entschlüsse gehen auf das Gute, Zweckmäßige oder Vernünftige und die mit ihr verbundene Erkenntniß des Verstandes ebenso. Mit dem Entschluß zum Guten muß augenblicklich der Gedanke verbunden sein, daß es gut sei; ohne ihn würden wir es gar nicht wollen können. In ihm beglaubigt die Vernunft sich selbst; sie bedarf keiner fremden Beglaubigung.

Unsere Theorie über diese intellectuelle Anschauung des Guten, nicht im allgemeinen, sondern im besondern, wie es soeben gewollt wird, ist zu einfach, als daß ihr nicht von zusammengesetzten Theorien und von der verwickelten Erfahrung zahlreiche Bedenken entgegengesetzt werden sollten. Sie wird durch eine beschwerliche Polemik sich Bahn brechen müssen.

Man hat den Entschluß des Willens als eine nothwendige Folge der Verstandeseinsicht betrachtet. Es ist dies eine Abschattung der Lehrweise, welche man Determinismus zu nennen pflegt. Sie meint, der Verstandesact müsse dem Willensact vorhergehen und diesen bestimmen. Erst müsse man denken: dies ist gut und ausführbar; dann erst könne und müsse man den Willen fassen, es zu thun; der Wille beschließe nur, was der Verstand zuvor als ein ausführbares Gut erkannt habe.

Die Gegner dieser Lehre haben mit Recht eingeworfen, daß sie die Freiheit der Willensentschlüsse leugne und nur die Freiheit des verständigen Nachdenkens bewahre. Dieser Grund reicht jedoch gegen hartnäckige Deterministen nicht aus. Ihre eigenen Beweise müssen zu ihrer Widerlegung gebraucht werden. Sie stützen sich darauf, daß der Wille blind, also nicht vernünftig sein würde, wenn er nicht von der vorhergehenden Verstandeseinsicht geleitet würde. Diese Meinung ist irrig; denn Blindheit des Willens würde nur stattfinden, wenn er nicht von Einsicht begleitet wäre. Dies ist auch unserer Ansicht gemäß, indem wir annehmen, daß mit dem Entschlusse des Willens unmittelbar die Erleuchtung des Verstandes verbunden sei. Die Erkenntniß des Guten muß dem Willen nicht vorausgehen, sie muß ihn aber begleiten. Die entgegengesetzte Annahme der Deterministen ist unhaltbar. Denn bei ihr würde die Frage nicht ausbleiben können, ob die Verstandeseinsicht dem Willen vorausgehe als ein vollständiger, mit voller Ueberzeugug abgeschlossener Gedanke oder nur als eine ungefähre Meinung über das Gute. Wäre das letztere der Fall, wie es bei Vorüberlegungen

stattfindet, so würde der Entschluß aus der mangelhaften Erkenntniß nicht als nothwendige Folge fließen können; erst die klare, deutliche und vollständige Einsicht in das ausführbare Gute macht den Entschluß perfect. Wäre dagegen das erstere der Fall, so ließe sich nicht sagen, was der Erkenntniß des Verstandes noch fehlte, um Entschluß zu sein. Wenn ich mir sage und denke: das ist gewiß gut und ausführbar für dich, so ist damit der Entschluß gefaßt. Alles übrige gehört der Ausführung des Entschlusses an.

Unsere Lehre stellt sich also dieser Abschattung des Determinismus so entgegen, daß wir den Entschluß des Willens und die Einsicht des Verstandes, daß dies ein vernünftiger Entschluß sei, als einen und denselben Act unsers wahren Lebens setzen. Leidenschaftlich begehren kann ich wol, aber nicht vernünftig wollen ohne die Ueberzeugung, ohne das Wissen, daß es so recht und vernünftig sei. Die Erleuchtung des Verstandes über das Gute und der Entschluß, es zu wollen, sind eins, nur eine That des vernünftigen Wesens und nicht eine Folge von zwei Thaten, in welcher die eine der andern vorausginge. In ihrer Unterscheidung walten nur zwei verschiedene Rücksichten ob, welche wir in der wissenschaftlichen Untersuchung nicht vermeiden können, dieselben Rücksichten, welche uns theoretische und praktische Vernunft unterscheiden lassen, obwol beide immer beisammen sind und der Mensch in keinem Augenblicke aufhört, theoretisch und praktisch zu leben. Dies könnte nur verkannt werden, wenn man den Entschluß mit der Ausführung des Entschlusses verwechselte und die praktische Vernunft nicht in den Entschlüssen des sittlichen Willens, sondern in den daraus folgenden Handlungen suchte. In jedem Augenblicke macht sich der Mensch und entwickelt praktisch sein sittliches Leben; in jedem Augenblicke denkt er auch theoretisch und bildet seinen Verstand.

Weit entfernt, daß man mit den Deterministen sagen könnte, die Vorüberlegungen des Verstandes ließen das Gute erkennen

und dieser Erkenntniß folgte der Wille, in den Vorüberlegungen vielmehr bleibt man beim Ueberlegen und Zweifeln stehen, in dem Entschluß erst wird das Gute erkannt, seine Erkenntniß mit Ueberzeugung festgestellt und so erst ein Element, welches wir unserm Leben wahrhaft angeeignet haben. Das Gute in seinem vollen Werthe zu schätzen weiß man erst, indem man es ergreift; seine Güte erfährt man in seinem Besitz. Vorher kann man eine Ahnung seines Werthes haben; das Wissen dessen, was es gewährt, ist seiner Gegenwart vorbehalten. Der Act des Verstandes selbst, in welchem wir uns seiner bewußt werden, ist ein Entschluß, in welchem wir den früher noch flüchtigen, noch ungewissen Gedanken an seinen Werth festhalten. Indem wir uns sagen: das ist gut, richtig, vernünftig, entschließen wir uns, es den Elementen unsers wahren Lebens einzuverleiben. Mit mehr Anschein würde gesagt werden können, daß die That des Willens der That des Verstandes vorausgehe und jene diese bestimme, als umgekehrt; denn der Wille wendet sich der Zukunft zu, der Gedanke spricht nur die durch den Willen gewonnene Einsicht aus; unser Erkennen wird gewollt; wir kommen nur dadurch zum Wissen, daß wir wissen wollen, und reden deswegen von einem freien Nachdenken als von einem Acte des freien Willens, denn nur dem Willen pflegt man Freiheit beizulegen. Doch auch diese Ansicht würde nur die eine Seite der Sache richtig hervorkehren. Der Versuch, durch sie die Thaten des Willens und des Verstandes in eine richtigere Abfolge der Zeiten zu bringen, als die ist, welche der Determinismus setzt, kann nicht für gelungen gehalten werden, weil beide untrennbar in demselben Augenblicke vorhanden sind, keine zeitliche Folge, sondern nur ein Element der Zeit abgeben. Das Uebersinnliche ist in der Zeit, hat aber keine zeitliche Ausdehnung.

Von der bisher geprüften Abschattung des Determinismus ist seine allgemeinere Fassung zu unterscheiden. Sie ist allgemeiner

und daher auch unbestimmter. Sie läßt, abgesehen von den gegenwärtig eingetretenen Umständen, das spätere von dem frühern Leben bestimmen, sodaß jenes in allen seinen Theilen als nothwendige Folge dieses betrachtet werden müsse, soweit die Einwirkung der Umstände ihm nicht neue Elemente zuführt. Ueber den Gehalt des frühern Lebens entscheidet sie nicht und schließt daher auch nicht aus, daß andere Beweggründe in ihr liegen könnten außer der Einsicht des Verstandes in das Gute. Unserer Ansicht ist sie nicht weniger zuwider als die engere Fassung des Determinismus, weil sie bestreitet, daß der gegenwärtige Entschluß sich absetzt von den Folgen des frühern Lebens. Er würde uns nicht zugerechnet werden können als die That unserer Gegenwart, sondern nur unserer Vergangenheit zur Last fallen als eine nothwendige Folge derselben.

Die Consequenzen dieser Ansicht führen dazu, alle Zurechnung fraglich zu machen; denn jede Gegenwart fällt nach ihr der Vergangenheit zur Last und jede Vergangenheit war einmal Gegenwart; es bleibt uns daher keine Zeit übrig, deren That uns zugerechnet werden könnte. Doch wir bedürfen dieses indirecten Beweises nicht zur Widerlegung. Wenn wir an die Bedeutung unsers Lebens uns erinnern, zeigt sich im geraden Wege, daß der Determinismus von einer irrigen Meinung über das Verhältniß des Frühern zum Spätern ausgeht. In unserm Leben sollen wir allmählich zur Entwickelung und Wirklichkeit unsers Wesens kommen. Unsere Vernunft und unser Charakter liegen anfangs in unserm Vermögen verborgen; was in unsern Anlagen liegt, soll Schritt vor Schritt seiner Verborgenheit entzogen werden und an das Licht des Bewußtseins treten. In diesem Gange, in welchem wir unser Wesen zur Wirklichkeit bringen und uns zu eigen machen, haben wir das Frühere als einen Grund anzusehen, auf welchem wir im Spätern fortbauen sollen; der höhere Grad der Entwickelung wird nur durch den niedern gewonnen, der weitere Fortschritt setzt den früher ge-

wonnenen Standpunkt voraus. Daher dürfen die Folgen des Frühern im Spätern nicht fehlen; durch sie hängt das Spätere mit dem Frühern zusammen und von dem Frühern ab. Aber nicht, wie die Deterministen meinen, wird hierdurch der ganze Gehalt unsers spätern Lebens in allen seinen Theilen bestimmt, sondern nur die Grundlage für dasselbe bietet das frühere Leben dar; denn zu höhern Graden der Bildung soll das spätere, reifere Leben uns bringen, etwas Neues der bisherigen Wirklichkeit unsers Charakters hinzufügen, und dieses Neue kann vom Alten nicht übertragen werden, weil es ihm fehlt. Der niedere Grad der Entwickelung muß im höhern sich behaupten, kann ihn aber nicht hervorbringen. Der Fortschritt ist das Freie, die That der Gegenwart. In der Mitte unsers Lebens wird er bedingt von frühern Fortschritten, aber nur soweit sie uns gebracht haben; den Zusatz zu ihnen hat die gegenwärtige That aus unserm noch unangebrochenen Vermögen zu ziehen. Seine Möglichkeit liegt in diesem Vermögen; zu ihm regt der Lebenstrieb an, der Trieb des vernünftigen Wesens, welcher das Bessere sucht; zur Wirklichkeit wird er erst gebracht durch den Enschluß, d. h. durch die freie That des gegenwärtigen Augenblicks, welche das im Vermögen Angelegte zum Bewußtsein bringt und dem vernünftigen Wesen aneignet.

Das Gesetz des Grundes und der Folge haben wir werthzuhalten; es stellt den Zusammenhang her zwischen dem frühern und dem spätern Leben. Sein Werth wird aber auch nicht geschmälert, wenn wir die Unterscheidbarkeit und Selbständigkeit der besondern Lebensacte behaupten, der besondern Entschlüsse und der besondern Gedanken in den Erleuchtungen des Verstandes. Unsere Sätze bewahren es nur vor den Misverständnissen und Uebertreibungen der Deterministen, welche es einseitig geltend machen, als könnte mit Berücksichtigung der äußern Umstände aus ihm allein der Fortgang des Lebens erklärt werden ohne Zuziehung der freien Thaten. Die Sicherheit im Fortgange, das erhaltende Princip haben wir in der zweiten Natur zu erkennen, wenn wir mit diesem Namen das bezeichnen wollen, was als Gewohnheit, Sitte, Fertigkeit, als erworbene Bildung aus unserm frühern Leben uns zuwächst; das Neue, der Fortschritt in der Entwickelung, muß durch neue Entschlüsse des Willens und neue Erleuchtungen des Verstandes gewonnen werden.

Leichter sind diese irrigen Theorien zu beseitigen, als die Bedenken der Erfahrung. Unsere Theorie führt darauf, daß wir die Entschlüsse unsers Willens in intellectueller Anschauung erkennen nicht allein können, sondern auch müssen. Nicht der Verstand ist frei, sondern der Wille, mit dem der Gedanke des Verstandes unmittelbar und unabtrennbar verbunden ist. Die That des Willens und die Erleuchtung des Verstandes über sie bilden nur einen Act unsers Lebens; mit dem Willen ist das Wissen vom Willen Eins; wollen heißt aber nichts anderes als das Bewußtsein fassen, daß etwas gut und vernünftig sei; den kleinsten Fortschritt im Guten muß ich im Augenblick, in welchem ich ihn mache, auch als solchen erkennen. Sehr einleuchtend sind diese Sätze, aber dennoch für die Erfahrung sehr bedenklich. Sie wird zwar darin beistimmen, daß wir ohne Bewußtsein des Guten nichts wollen; daß aber dieses Bewußtsein ein Wissen vom Guten in sich schließen müsse, das wird sie leugnen. Im Augenblicke, in welchem wir wollen, halten wir ohne weitere Ueberlegung das für gut, was wir wollen; aber wie dunkel, wie schwankend, unzuverlässig und dem Irrthum ausgesetzt ist dieses Dafürhalten. Können wir das für eine untrügliche intellectuelle Anschauung ausgeben, was n einem solchen trüben Bewußtsein zu uns gelangt? Unsere Fortschritte im Guten sind uns kaum in großen Zeiträumen, in Bausch und Bogen bewußt; im kleinsten Fortschritte sind sie zu geringfügig, als daß wir sie bemerken sollten. Die Erfahrung zeigt uns, daß die richtige Selbstschätzung schwer oder

unmöglich ist, wenn sie auch nur einen oberflächlichen Ueberschlag über unsere Thaten geben soll; noch viel schwerer sollte doch wol die genaue Messung der kleinsten augenblicklichen Thaten sein. Wie viel Leidenschaft und sinnliche Begierde setzt sich an unsere Willensacte an, und die Unterscheidung derselben von allen ihren Anhängseln will unsere Theorie zu einer leichten Sache machen! Ist das nicht aller Erfahrung zuwider, daß eine solche schwierige Unterscheidung etwas Alltägliches, ja in jedem Augenblick sich Vollziehendes sein und in der Erleuchtung des Verstandes ohne Mühe und Arbeit uns zufallen soll?

Diese Bedenken der Erfahrung sind gewiß nicht ohne Grund. Aber die gewöhnliche Meinung, welche auf Erfahrung sich stützt, spricht ihre Sätze etwas tumultuarisch aus; sie redet laut und viel durcheinander; zu beachten haben wir sie, doch ein leidenschaftloses Urtheil von ihr nicht zu erwarten. Wir müssen ihre Beweggründe zu entwirren suchen, wenn wir uns mit ihr auseinandersetzen wollen.

Einer der Hauptpunkte ihres Streits gegen unsere Theorie beruht darauf, daß sie es schwieriger findet, die kleinsten Elemente unsers Lebens zu messen, als die Summe dessen zu ziehen, was unser Leben uns eingetragen hat. Daraus, daß diese Selbsterkenntniß uns schwer oder unmöglich ist, will sie schließen, daß es noch viel schwieriger sei, die einzelnen Summanden für die Abrechnung unsers Lebens zu erkennen. Diese Vergleichung beider Aufgaben können wir nicht richtig finden. Wir maßen uns viel weniger an, wenn wir glauben, die einzelnen freien Thaten unsers wahren Lebens durch intellectuelle Anschauung entdecken zu können, als die Erfahrung unternimmt, wenn sie durch Zusammenrechnung aller erworbenen Bildungselemente Selbsterkenntniß zu gewinnen hofft. Nur ein sehr Kleines habe ich von mir erkannt, wenn ich diesen oder jenen Entschluß als meine That mir zurechne. Es dürfte doch

wol leichter sein, dies zu behaupten, als ein Gesammturtheil über mich abzugeben.

Ihre Weise aber, das Gesammturtheil zum Maßstabe zu nehmen für die Beurtheilung der einzelnen Erkenntnisse, ist charakteristisch für die Bedenken der Erfahrung gegen unsere Theorie. Die Erfahrung zieht ihre Erkenntnisse aus der Mannichfaltigkeit der Thatsachen; ihre Sicherheit steigt mit der Menge dieser; sie unterscheidet dieselben wol, aber nur ungenau; daher haben ihr die einzelnen Erkenntnisse nur geringere Gewißheit; ihre Stärke ist die Verbindung der einzelnen Erfahrungen; je mehr sie sich sammeln und in Uebereinstimmung sich zeigen, um so sicherer wird sie in ihren Urtheilen. Unsere Theorie dagegen dringt auf die genaue Unterscheidung der einzelnen augenblicklichen That, auf den erfinderischen Geist, welcher das Wahre aus der Erscheinung herausschaut und vom Scheine unterscheidet. In dieser Unterscheidung erblickt sie den einzigen sichern Eingang in die Erkenntniß des Uebersinnlichen. Sehr verschiedene Richtungen des wissenschaftlichen Verfahrens heben die eine und die andere hervor, und daher ist es nicht zu verwundern, daß sie in Streit gerathen, wenn die Erfahrung ihr Verfahren einseitig geltend macht. Unterscheidung und Verbindung sind dem richtigen Denken in gleichem Maße unentbehrlich. Eine Ausgleichung der Erfahrung mit unserer Theorie werden wir von der erstern nur gewinnen können, wenn wir sie dazu vermögen, die einzelnen Thatsachen ebenso genau in ihren Elementen zu untersuchen, wie sie begierig ist auf die Bereicherung ihrer Erfahrungen.

Doch würden wir unrecht thun, wenn wir die Erfahrung beschuldigen wollten, daß sie um die einzelnen Thatsachen sich nicht kümmerte; in ihrer Untersuchung derselben bleibt sie nur immer bei ihrem Ganzen stehen und sucht sie untereinander genau zu vergleichen; hierzu soll die Mathematik ihr helfen; daß sie aber dadurch nicht auf die Elemente der Thatsachen

komme, nicht auf das Einfache, haben wir schon früher bemerkt. Sie hält das für unmöglich. Daß wir ein Bewußtsein unsers gegenwärtigen Begehrens haben, kann sie nicht leugnen, aber ihre Vergleichungen unter den Erscheinungen führen nicht dazu, aus ihm den gegenwärtigen Willen herauszufinden. In diesem gegenwärtigen Leben, bemerkt sie, ist das Wenigste von uns, und noch viel weniger ist der Gegenwart zuzurechnen; das meiste erzwingen die Umstände und einen großen Theil tragen dazu bei die Folgen der Vergangenheit und das nie ruhende Begehren der Zukunft; am wenigsten sind wir in unserm Bewußtsein beschäftigt mit unserer gegenwärtigen That. Die Flucht der Zeiten reißt uns fort; wir haben keine Zeit zum Nachdenken über uns, über das, was wir gegenwärtig im wahren Sinne des Wortes wollen. Das Bewußtsein also unsers Entschlusses ist wol augenblicklich vorhanden, doch nur eingewickelt in eine Masse des Scheins, welche wir von ihm nicht abschütteln können. Das Endergebniß ist, daß wir unsern Entschluß wol in einer sinnlichen Anschauung gewahr werden, aber einer übersinnlichen Anschauung desselben uns nicht rühmen können.

Mit Ausschluß der hierin liegenden Verneinungen stimmt das mit unsern Lehren überein. Es erinnert nur daran, daß unsere übersinnliche Anschauung in jedem Augenblicke mit der sinnlichen und mit dem ihr anklebenden Schein in Verbindung steht. Wir haben gleich vom Anfang uns bekannt, daß die Erkenntniß des Uebersinnlichen durch die Erkenntniß des Sinnlichen bedingt ist. (S. 163.) Unsere Theorie duldet keine Kluft zwischen der sinnlichen und der übersinnlichen Welt; sie will nur zeigen, daß die letztere in der erstern als ihr Grund ist und erkannt werden kann. Die Erfahrung weist uns auf drei Elemente unsers Lebens hin, das, was die Umstände von uns erzwingen, was wir als Mittel begehren und was wir als Zweck wollen; auch wir haben die Mischung dieser Elemente in unserer sinnlichen Anschauung anzuerkennen; der Meinung

der Empiriker können wir nur darin uns nicht anschließen, daß es unmöglich sein sollte, in intellectueller Anschauung den gegenwärtigen Willen von den andern Elementen zu unterscheiden.

Daß wir auf eine solche Unterscheidung ausgehen müßten, hat man nicht übersehen können. Für sie hoffen aber die Empiriker nach ihrer Weise mehr von der Verbindung der Zukunft mit der Gegenwart, als von dem gegenwärtigen Scharfblick. Sie meinen, in der Gegenwart werden wir von leidenschaftlichen Begehrungen beherrscht; wir halten da vieles für unsern Willen, was nur Aufwallung des Augenblicks ist; die Zukunft werde ein ruhigeres Urtheil bringen, nachdem sie die Leidenschaft abgestreift hat; in ungestörter Reflexion würden wir dann den frühern Entschluß überlegen können. Nicht ohne Grund ist das. Aber solchen Nachüberlegungen können wir doch auch nicht zutrauen, daß sie würden leisten können, was der Gegenwart unmöglich war. Die Reflexion über die Vergangenheit gibt nur ein abgeschwächtes Bild derselben; von Leidenschaft ist sie auch nicht freizusprechen; in den Nachüberlegungen treten daher auch die Zweifel hervor an dem, was wir einst gewiß wollten; wenn wir unsers gegenwärtigen Willens nicht gewiß sein können, so auch nicht des Entschlusses, welcher jetzt unser Urtheil abschließt. Es sind die Gedanken billiger Empiriker, welche wir hier anführen; dem Wege aber, welchen sie uns anrathen, können wir doch nicht beistimmen, denn er beruht auf der Meinung, welche wir früher als unzureichend abgewiesen haben, daß erst der Wille eintreten müsse und dann erst das Nachdenken des Verstandes in seiner Beurtheilung folgen könne. (S. 183.)

Dem Zugeständnisse jedoch der billigen Empiriker, welches in diesen Gedanken liegt, folgen wir gern. Durch die Folge der Erfahrungen erwarten sie reifere Belehrung; der unreifen Gegenwart setzen sie das reife Urtheil der Zukunft entgegen und unterscheiden so die verschiedenen Fälle. Es geschieht uns

häufig, daß wir im Laufe des Lebens mehr getrieben werden als treiben, nicht allein von den Umständen, sondern auch von unserm innern ungestümen, leidenschaftlichen Begehren. Aber schlimm wäre es mit uns bestellt, wenn es immer so wäre. Die Besinnung kommt uns nachher. Dann treten die Fälle einer ruhigen Reflexion ein. In ihr, von Leidenschaft frei, wissen wir zu unterscheiden, was wir denn eigentlich in Wahrheit wollen, von dem, was die Umstände uns abpressen und was wir nur als Mittel begehren. Das sind Zeitpunkte augenblicklicher Erleuchtung, welche nicht allein über sich, sondern auch über das frühere Leben Licht verbreiten; das Gute, was in diesem gewollt wurde, wird nun in der Nachüberlegung erst recht sichergestellt. Das ist der Prüfstein des Guten, daß es nicht nur einmal gewollt wird, sondern auch in aller Zukunft sich bewährt zeigt.

Von solchen Fällen und Zeitpunkten, in welchen wir unsers vernünftigen Willens gewiß sind, pflegt die Erfahrung anzunehmen, daß sie selten eintreten. In ihnen, sagen wir dann, beherrscht unser Leben ein starker Wille, ein fester Entschluß. Er bricht sich Bahn durch alle Dunkelheiten stürmischer Begierden und treibender Umstände. Da setzen sich sittliche und wissenschaftliche Grundsätze fest; der Gedanke, daß so zu wollen gut und vernünftig sei, erleuchtet unsern Geist; in seiner Stärke haben wir die Gewähr, daß er allen Anfechtungen widerstehen werde.

Wenn die Erfahrung solche Fälle nicht unbemerkt läßt, wird es möglich sein, sie mit unserer Theorie zu versöhnen. Es gehört aber hierzu auch, daß wir uns die Frage beantworten, was ein starker Wille, ein fester Entschluß sei.

Man glaubt wol die Stärke des Willens zu fühlen; aber ein solches Gefühl könnte täuschen; auch eine starke Leidenschaft könnte es einflößen. Die Erfahrung traut daher nicht so leicht und sogleich dem Gefühle eines mächtig aufstrebenden Willens,

welcher sich zur Herrschaft über das Leben erheben möchte. Oft hat es uns getäuscht; was wir für einen starken Willen hielten, erwies sich später nur als ein enthusiastischer Aufschwung der Phantasie oder eine Hartnäckigkeit der Leidenschaft. Was ist also das wahre Maß eines starken Willens? Ihrer Weise gemäß sucht es die Erfahrung in der Verbindung der Lebensacte. Die Festigkeit eines Entschlusses kann nur dadurch geprüft werden, daß er nicht allein ist, sondern sich auch behauptet unter den Anfechtungen des kommenden Lebens, seine Macht beweist er, indem er den folgenden Willensacten sein Gesetz vorschreibt und in seinen Folgen andere Entschlüsse in seine Bahnen zieht. Daher legen wir nur dem einen starken Charakter bei, welcher seinen einmal gefaßten Entschluß mit Beharrlichkeit zur Ausführung bringt. Die Stärke des Willens soll an seinen Folgen erprobt werden. Die Erfahrung hält es nicht für unmöglich, daß sie in einer solchen Prüfung sich bewähre.

Doch nur eine nachträgliche Prüfung können wir hierin erblicken. Eine solche fordern wir für jeden wahren Gedanken, wenn wir versuchen, ob er auch mit allen übrigen Gedanken, welche als wahr uns einleuchten, in Uebereinstimmung stehe. Das liegt darin, daß wir nicht allein richtig unterscheiden, sondern auch richtig verbinden sollen, um keinen Widerspruch unter unsern Gedanken aufkommen zu lassen. Die Verbindung der Gedanken soll den einzelnen Gedanken überwachen. Wenn wir aber den einen Gedanken durch den andern prüfen, so setzt dies voraus, daß ein jeder für sich einleuchtet. So ist es auch mit unsern Entschlüssen. Die Erfahrung prüft sie gegeneinander; ihre Echtheit entnimmt sie daraus, daß sie gegeneinander sich behaupten; das nennt sie ihre Stärke. Sie beweist sich nur in ihren äußern Beziehungen; an einen solchen äußern Beweis müssen wir uns halten, wenn wir außer ihnen stehend sie in späterer Ueberlegung betrachten. Darüber werden wir

nicht übersehen dürfen, daß sie ihre Stärke in sich selbst tragen müssen. Sie liegt in ihrer Ueberzeugung von sich, davon, daß vernünftig und gut ist, was sie wollen. In dieser Ueberzeugung werden sie gefaßt; in ihr unterscheiden sie sich von allem, was ihnen anhängt. Das ist die intellectuelle Anschauung ihres Werthes, in welcher sie das Bewußtsein ihrer Kraft in sich tragen und ihre Selbständigkeit im Urtheil über sich selbst beweisen. Jeder Entschluß, soweit er Entschluß ist, ist fest und seiner gewiß.

Die Fälle eines sogenannten starken Willens sind die auffallendsten Beispiele in der Erfahrung für die Richtigkeit unserer Theorie. Wir sind in ihnen nicht frei vom sinnlichen Begehren und von äußern Einwirkungen, aber wir behaupten in ihnen doch, daß wir wissen, was wir wollen, weil die Vernunft es will, den richtigen Gedanken, das Gebot der Pflicht. Um das zu wissen, dazu gehört, daß ich zu unterscheiden weiß, was ich als meinen Zweck will, von allem, was ich als Mittel begehre, als unvermeidlich zulasse, in demselben Augenblick, in welchem alle diese drei Bestandtheile in meinem Leben und Bewußtsein zusammen sind. Der feste Entschluß unterscheidet jenen Zweck, weil er nur im Bewußtsein des Guten, welches er will, seine Festigkeit hat. Weiter aber als auf solche besondern Fälle geht unsere Theorie. In keinem Augenblicke, meinen wir, fehlt uns die übersinnliche Anschauung unsers Entschlusses. Und sollte es schwer sein, hiervon uns zu überzeugen? Wo wir die Stärke des Willens, die Festigkeit des Entschlusses vermissen, da ist es nur, weil andere, folgende Ueberlegungen den Entschluß, welchen wir gefaßt hatten und kannten, uns wieder außer Augen rücken. Selbst mitten in unsern schwankenden Ueberlegungen und Zweifeln wissen wir, daß wir überlegen und zweifeln, und sagen uns beständig, daß es nach gegenwärtiger Lage unsers Bewußtseins richtig und gut sei, von einem weiter gehenden Entschlusse uns fern zu halten. Die Fortschritte unserer Vernunft wollen

ihre Reife haben. In zweifelhaften Ueberlegungen sind wir uns bewußt, daß wir gegenwärtig noch dabei stehen bleiben sollen, die einander entgegenstehenden Beweggründe jetzt den einen, jetzt den andern zu Rathe zu ziehen.

Also selbst die Schwankungen in unsern Entschlüssen, die Unsicherheiten in unsern Urtheilen über sie, auf welche die Erfahrung uns aufmerksam macht, können uns in unserer Theorie nicht erschüttern. Ihre Bedenken gegen sie sind nicht ohne Grund, aber sie machen uns nur auf einen Punkt aufmerksam, den wir von selbst zuzugestehen bereit sind. Sie vermissen die Stärke und unerschütterliche Sicherheit in unsern Entschlüssen und in der unmittelbaren Anschauung, welche wir von ihnen haben, sobald sie vorüber sind und mit andern Entschlüssen und Anschauungen sich zu messen anfangen. Dies betrifft die weitern Verbindungen, in welche sie eintreten sollen; auf sie macht die Erfahrung aufmerksam. Unsere Theorie hat von vornherein darauf gedrungen, daß die intellectuelle Anschauung auf die kleinsten Elemente unsers übersinnlichen Lebens, auf die augenblicklichen Entschlüsse sich beschränkt. Wie sie klein sind, ebenso schwach sind sie in ihrem Verhältniß zu den großen Massen und den großen Zwecken unsers Lebens, wenn sie auch unüberwindliche Stärke und Festigkeit in sich selbst haben. Die Fortschritte unserer Vernunft werden nur in kleinsten Erfolgen gemacht; keiner von ihnen soll für sich bestehen bleiben; für sich würde er eine kaum merkliche Bedeutung haben, nur wenn er lernt, an andere Fortschritte sich als Glied anzuschließen und sich zu fügen in den Zusammenhang und den Zweck des ganzen Lebens, werden wir seinen Werth schätzen können. Darauf verweist uns auch unsere Theorie und die Erfahrung legt hierauf vorherrschend Gewicht. Wir werden ihr beistimmen können, wenn sie die größern, stärker in die Augen fallenden Erfolge nicht von der intellectuellen Anschauung unsere augenblicklichen Entschlüsse erwartet, doch darüber nicht vergißt, daß wir mit

den Unterscheidungen des Kleinsten beginnen müssen, wenn wir zu richtigen Verbindungen im Großen gelangen wollen.

Den Eintritt in das Gebiet übersinnlicher Erkenntnisse gewinnen wir nur durch die Unterscheidung der Elemente, aus welchen die Erscheinung sich zusammensetzt. Sie muß den Schein abstreifen, welcher der Wahrheit sich ansetzt. Das Erste, was wir durch sie aufzudecken haben, ist das, was wir in voller Wahrheit uns zurechnen dürfen; das ist unser Entschluß, unser gegenwärtiger Wille, dem alles weitere Gute, alle Wahrheit unsers weitern Lebens sich anschließen soll. Augenblicklich weiß ich, was ich will, schaue ich den Fortschritt, den ich mache, heraus aus seinen sinnlichen Bedingungen. Soll er aber stark sich erweisen, dann muß er auch festgehalten werden von neuen Entschlüssen und sich in ihm folgenden Fortschritten behaupten gegen die Anfechtungen, welche ihm nicht ausbleiben werden. Der erste Unterschied ist gemacht; es kommt darauf an, ihn über die Folge unsers Lebens zu verbreiten. Die Anfänge in der Unterscheidung des Uebersinnlichen vom Sinnlichen liegen in den Entschlüssen unsers Willens und Erleuchtungen unsers Verstandes, ihre Fortsetzung in den Erfolgen hängt von dem beharrlichen Fleiße unsers weitern Nachdenkens ab. Wenn es nicht abläßt, an das Frühere das Spätere zu knüpfen, dann werden die augenblicklichen Erleuchtungen unsers Verstandes auch in der Erfahrung sich beweisen. Im mittelbaren Erkennen bestätigt sich das unmittelbare; in ihren Folgerungen beweisen die Grundsätze ihre Kraft.

Von diesem Gesichtspunkte aus werden wir auch mit der Lehre von der intellectuellen Anschauung der Grundsätze uns verständigen können. Sie ist zwar schon früher von uns beseitigt worden; aber so, daß wir besorgen müssen, sie werde sich, auf ihre Erfolge gestützt, dennoch behaupten. In ihrer ursprünglichen Gestalt ist sie fast aufgegeben; aber auf die Worte kommt wenig an; solange man auf das Einleuchtende der ewigen

Wahrheiten und allgemeinen Grundsätze der Wissenschaften, auf die unmittelbare Gewißheit der Formen unsers Denkens oder der Gesetze des Seins sich stützt, behauptet sie sich noch immer in ihrer Kraft. Sie kann sich dabei auf die Erfahrung berufen. Denn wenn diese in billiger Schätzung, wie bemerkt wurde, Fälle zuläßt, in welchen ein starker Wille der unerschütterlichen sittlichen und wissenschaftlichen Grundsätze der Vernunft sich bewußt ist, so wird auch die unmittelbare Gewißheit der ewigen Wahrheiten unter diesen Fällen ihren Schutz finden können. Dem schließen sich die Erfahrungen an, welche die Fruchtbarkeit der wissenschaftlichen Grundsätze uns beweisen. Gegen diese starke Macht der Erfahrungen werden wir nicht ankämpfen können, ohne ihnen ihre bedingte Gültigkeit zuzugestehen. Es kommt daher darauf an, zu sehen, wie sie mit unserer Theorie sich vertragen. Das Mittel dazu wird sich finden lassen, wenn wir beachten, was soeben entwickelt wurde, daß es nicht allein darauf ankommt, einen festen Entschluß zu haben, sondern auch ihn in Verbindung mit andern Entschlüssen zu behaupten. Jedes unmittelbare Erkennen wohnt uns ungesucht bei, wenn wir es aber festhalten sollen, dann müssen wir seine Stützen, seine Verbindungen suchen.

Wir behaupten, in jedem Entschluß, wie schwankend er auch unter seinen Umgebungen auftreten möge, schauen wir unsern Willen heraus aus seinen sinnlichen Umhüllungen und entdecken in ihm den übersinnlichen Beweggrund unsers gegenwärtigen Lebens. Unter allen Theorien des Rationalismus, welcher auf allgemeine Grundsätze sich stützt, hat mit dieser Behauptung die größte Aehnlichkeit die Annahme, welche uns einen Wahrheitssinn oder einen moralischen Sinn beilegt für die Erkenntniß dessen, was über die sinnliche Erscheinung hinausgeht. Seltsam klingt es freilich, daß man die Erkenntniß des Uebersinnlichen von einem Sinn erwartet, doch dies trifft nur den ungeschickten Sprachgebrauch; mit der Empfänglichkeit des Sinnes

für die Erscheinungen hat der sogenannte Wahrheitssinn oder moralische Sinn nur die unmittelbare Erkenntniß gemein. Die Lehre vom moralischen oder Wahrheitssinn hat aber auch einen schwerern Fehler an sich gezogen, indem sie dazu gebraucht werden sollte, die Erkenntniß allgemeiner Grundsätze zu erklären. Dieser Sinn, meinte man, lasse uns das Gute und das Wahre im allgemeinen erkennen. Damit steht unsere Theorie in Widerspruch. Unmittelbare Gewißheit haben wir nur von dem besondern Guten und Wahren, welches wir soeben wollen und erkennen. Hierin stimmen wir besser mit der populären Lehre vom Gewissen überein. Unser Gewissen sagt uns unmittelbar im Wollen selbst, was gut und was böse sei. Man wird dies übrigens nicht beschränken dürfen auf den sittlichen Unterschied; auch im theoretischen Leben ist es nicht ungewöhnlich, von Gewissenhaftigkeit zu reden. Was jedoch in gewöhnlicher Meinung über die Aussagen des Gewissens angenommen wird, gibt wenig Genaues ab und die Lehren der Philosophie über dasselbe nehmen nur einen sehr bescheidenen Platz in ihren Systemen ein.

Der Fehler, welchen wir in der Lehre vom Wahrheitssinn bemerkten, ist derselbe, welchen die rationalistischen Dogmatiker sich zu Schulden kommen lassen, wenn sie von allgemeinen angeborenen Grundsätzen, Begriffen oder Formen unsers Denkens ausgehen wollen, als wäre in ihnen das unmittelbar Gewisse gefunden. Die Systematiker kommen zu ihm, weil sie für ihre Systeme allgemeiner Lehren sichere Ueberzeugungen suchen müssen, auf welchen sie in ihren Folgerungen fußen können. Nachdem sie dieselben in allgemeinen Grundsätzen gefunden haben, kümmern sie sich wenig um den Weg, auf welchem sie zu ihnen gelangt sind. Ihre Grundsätze leuchten ihnen ein; sie sind das unmittelbare Gewisse, möge es durch den Wahrheitssinn, durch die intellectuelle Anschauung der Vernunft oder durch die Erfahrung bezeugt werden. Das ist die Denkweise der wissenschaftlichen Schule, welche ihren Folgerungen sich überläßt,

unbesorgt um ihren Zusammenhang mit dem übrigen Leben, um alles, was ihr vorhergeht oder nachfolgt. Dieser Sorglosigkeit können wir uns nicht hingeben; wir fragen nach der Entstehung der Grundsätze; wir möchten wissen, wie sie im Flusse unsers Lebens zum Stehen kommen, um alsdann sichere Haltpunkte für die weitere Forschung abzugeben. Wie gelangt die Vernunft zu der Reife des Bewußtseins, welche im Verständniß wissenschaftlicher Grundsätze sich bekundet?

Unsere Theorie weist auf diese Entstehung der Grundsätze hin; unsere Wissenschaft ist im Werden, und alles, was im Werden ist, muß genetisch erklärt werden. Von andern Theorien unterscheidet sie sich durch ihr Dringen darauf, daß wir vom Kleinsten beginnen müssen, um zum Größten zu gelangen. Sie wird sich hierdurch der Erfahrung empfehlen, welcher nichts einleuchtender ist, als daß wir allmählich wachsen müssen, wie am Leibe, so an Verstand. Sogar der Erfahrung ist es sichtbar; noch viel stärker fordert es die Vernunft. In allen Arten der Entwickelung müssen wir zu den höhern von den niedern Graden aus aufsteigen; erst das Geringere, welches den Grund legt, dann das Größere, welches die nothwendigen Folgen des Frühern in sich aufnimmt und auf ihm fußend emporsteigt. Von einer solchen Schritt vor Schritt, in den kleinsten Fortschritten fortgehenden Entwickelung in der Erkenntniß des Uebersinnlichen wollen die nichts wissen, welche meinen, das unmittelbare Erkennen der ewigen Wahrheiten erhebe sich sogleich zur intellectuellen Anschauung des Allgemeinen. Wir können nicht glauben, daß sie einen sichern Grund gefaßt haben. Wer im Kleinen nichts lernen will, wird im Großen nichts entdecken.

An die genetische Erklärung der allgemeinen Grundsätze haben die Empiriker mehr gedacht als die Rationalisten. Sie haben Versuche gemacht, die Bildung der Begriffe und Grundsätze unsers Verstandes in allmählicher Entwickelung sich begreiflich zu machen. Hierin ist die Erfahrung ohne Zweifel auf

einem richtigern Wege als der Rationalismus. Es ist nur zu besorgen, daß sie dabei die unmittelbaren Entdeckungen des Verstandes übersieht, weil sie nur kleine, kaum merkliche Unterscheidungen bringen und ihrer Weise gemäß auch die Sammlung der Thatsachen benutzen will zur Erweiterung ihrer Erkenntniß. Dann würde sie in den Irrthum des Sensualismus fallen und ihre Bemühungen um die Erklärung der Weise, in welcher allgemeine Begriffe und Grundsätze sich bilden, würden vergeblich sein.

Nicht zu bezweifeln ist, daß wir zur Wissenschaft erst nach langer Erfahrung gelangen; ihre allgemeinen Grundsätze und Begriffe ruhen auf der Grundlage vieler einzelnen Fälle, in welchen sie beobachtet wurden. Wenn wir aber annähmen mit den Sensualisten, daß diese einzelnen Fälle durch unsere sinnliche Empfindung uns bekannt geworden wären und aus ihnen die Ueberzeugung uns erwüchse, daß es immer so sein werde, wie es in vielen, ja unzähligen Fällen beobachtet worden, so würde das an der Vernunftwidrigkeit eines Schlusses von vielen, ja unzähligen Fällen auf alle Fälle scheitern. Alle Mittel, diesen ungenügenden Schluß zu ergänzen, sind vergeblich. Die Erwartung gleicher Fälle ist eine Muthmaßung; wenn sie durch den Erfolg bestätigt wird, so gibt dies nur wieder einzelne Fälle ab, die nichts über das Allgemeine entscheiden können, auch wenn sie unzählig wären. Nicht einmal eine Wahrscheinlichkeit würde sich auf diesem Wege gewinnen lassen für das allgemeine Gesetz. Denn die vielen Fälle sind nicht in Wahrheit unzählig, sondern nur für die beschränkte Fassungskraft, welche nicht weit genug zu zählen weiß; das allgemeine Gesetz aber will in der That über unzählige Fälle bestimmen, welche außer den bekannten Fällen in der unergründlichen Vergangenheit und in der unübersehbaren Zukunft liegen. Mit dieser Unendlichkeit läßt sich nicht rechnen. Die Sensualisten haben denn auch bekannt, nur die Gewohnheit, es bisher immer so

zu finden, lasse uns annehmen, es würde immer so bleiben; die Natur, welche uns der Gewohnheit folgen lasse, leite uns sicherer als die Vernunft, d. h. sie beschuldigen die Vernunft der Schwäche und bauen darauf, daß sie von der Gewohnheit sich werde überrumpeln lassen.

Aber wir werden der Erfahrung zutrauen dürfen, daß sie in den vielen Fällen, welche zu unserm Unterricht beitragen, auch die Thätigkeit des Verstandes in ihrer Beurtheilung nicht unbeachtet läßt. Das ist der Fehler des Sensualismus, daß er über die sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen den denkenden Menschen vergißt, der sie zu seinem Unterricht benutzt; hierin wird die beobachtende Erfahrung ihm nicht folgen; sie wird bemerken, daß wir in jedem besondern Fall die Erscheinung als Zeichen für die Erkenntniß der wahren Dinge zu gebrauchen streben, sowol der äußern Dinge als unser selbst. Das Streben nach dem Wissen leitet unser Denken und in jedem einzelnen Fall sind wir uns des Willens bewußt, welcher die Erscheinungen zur Erkenntniß verwenden will. Von dem, was wir durch seine Entschlüsse an Erkenntniß erreichen, unterscheiden wir die Mittel, welche die Erscheinungen darboten. Dabei verfahren wir nach den Gesetzen des Denkens und der Kategorien des Verstandes, der natürlichen Logik, wie man gesagt hat. Man meint damit, wir gebrauchten sie unwillkürlich, ohne uns ihrer bewußt zu sein, instinctartig, wie in einem blinden sinnlichen Begehren vom Naturgesetze geleitet. Doch nur so viel hiervon ist richtig, daß der gesunde Menschenverstand ohne wissenschaftliche Bildung dieser Gesetze nicht in ihrer Allgemeinheit sich bewußt ist, im Besondern dagegen bleibt ihm nicht unbekannt, daß es zweckmäßig ist, sie an dieser Stelle in einer besondern Weise anzuwenden. Auch der, welcher von den Grundsätzen der Mathematik nichts weiß, weiß, daß er in gegebenen Fällen rechnen und messen soll; indem er es will, erkennt er es für zweckmäßig und vernünftig. In jedem einzelnen Fall,

in welchem ein allgemeines Gesetz zur Anwendung kommt, ist auch eine Erleuchtung des Verstandes über das allgemeine Gesetz in seiner Beziehung auf einen besondern Fall. Die einzelnen Fälle belehren uns daher nicht allein über die vorliegende Erscheinung, sondern auch über die allgemeinen Gesetze, nach welchen der Verstand in ihrer Beurtheilung und Benutzung für die Erkenntniß verfährt.

Wenn wir dies beachten, werden wir das vorliegende Problem, wie wir den Uebergang finden können von den Erleuchtungen des Verstandes über einzelne empirische Thatsachen zu den Erleuchtungen, welche allgemeine, ewige Wahrheiten enthüllen, zu lösen im Stande sein. Zu diesem Zwecke bemerken wir vorläufig, daß auch im empirischen Erkennen schon das Bewußtsein ewiger Wahrheit liegt. Wenn wir eine Thatsache auffassen, um sie zur Erkenntniß ihrer Gründe zu benutzen, haben wir etwas Uebersinnliches im Auge; mag unser Versuch, es zu entdecken, gut oder schlecht gelingen, ein Anfang in seiner Erforschung ist gemacht, und nicht allein das Bewußtsein des zeitlichen Verlaufs der Erscheinung wohnt uns bei, sondern auch der Gedanke an seine Gründe. Wir denken sie zur Erscheinung hinzu und wissen, daß wir nicht anders können, weil die Vernunft es gebietet. Unsers Willens sind wir uns dabei bewußt, diesem Gebote der Vernunft zu genügen. Daher halten wir an diesem Verfahren mit unerschütterlicher Ueberzeugung fest von Kindesbeinen an und fügen ohne alles Bedenken zu der Erscheinung hinzu den Gedanken an das erscheinende Ding und an sein Zuthun zur Hervorbringung der Erscheinung. Dies ist ein allgemeines Gesetz, in dessen Anwendung wir irren können, ohne doch jemals selbst an ihm irre zu werden. Der gesunde Menschenverstand kennt es zwar nicht in seiner allgemeinen Bedeutung, aber indem er es gebraucht, hat er theil an seiner ewigen Wahrheit, und wenn er es richtig anwendet, entdeckt er Wahrheiten, welche einmal entdeckt ewig wahr bleiben.

Wir werden hierdurch darauf aufmerksam gemacht, daß kein gar zu großer Abstand liegt zwischen den thatsächlichen, zeitlichen Wahrheiten des empirischen Erkennens und den ewigen Wahrheiten, welche die Grundsätze der Wissenschaft abgeben sollen. Nach dieser Bemerkung werden wir es nicht für zu schwierig halten, den Weg von der einen zu der andern zu finden.

Wenn wir nun früher sagten, daß wir mit dem Kleinsten beginnen müßten, so werden wir hinzufügen dürfen, daß im Kleinsten doch auch das Größte liegt, als dessen Theil es gedacht werden muß. Als ein solches Größtes dürfen wir wol das Gebot der Vernunft ansehen, welches in der Erkenntniß der einzelnen Fälle in Anwendung gebracht wird, in ihnen Gehorsam findet und anerkannt wird. Dieser Gehorsam und diese Erkenntniß des Vernunftgesetzes wächst mit der Zahl der Fälle. Es ist das eine fortwährende und fortschreitende Uebung des Verstandes, von welcher wir wol erwarten können, daß sie den Verstand zur Reife seiner Fertigkeiten im Denken führen werde, auch zu der Reife, welche die wissenschaftlichen Grundsätze zu erkennen weiß. Freilich nur eine Uebung im Gehorsam, unter einer Autorität, deren Grund kaum geahnt wird, wie Kinder und Untergebene geübt werden sollen, aber doch wol dazu geeignet, das unbekannte Gesetz ahnen und durchschimmern zu lassen. Und werden wir nicht alle so geübt? Wir tragen das Bewußtsein des Pflichtgebots in unserm Gewissen, die allgemeinen Vorschriften der Sittenlehre kennen die wenigsten und lernen sie alle erst nach langer Uebung kennen; so wissen wir auch alle, daß wir richtig denken sollen, und erst nach langer Uebung wissen wir von den Gesetzen des richtigen Denkens. Zunächst halten wir uns an die Mittel, welche die Natur für das Wissen bietet, d. h. an die einzelnen Erscheinungen oder Fälle, und nur in Anwendung auf sie lauten die Gebote der Vernunft, welche wir vernehmen; daß sie aber nicht blos diese Fälle bezwecken, lernen wir allmählich, wenn wir sie in ähnlichen Fällen

immer wieder in ähnlicher Weise vernehmen. Daraus entspringt eine Wahrscheinlichkeit für das allgemeine Gesetz. Die einzelnen Fälle werfen den Schein auf das Vernunftgebot, als wenn es nur Besonderheiten beträfe; dieser Schein wird mehr und mehr abgestreift, wenn wir es in andern Fällen von neuem vernehmen. In fortschreitendem Maße eröffnet sich uns dadurch die Weite seiner Anwendbarkeit und die Unabhängigkeit seiner Bedeutung von der Besonderheit der Fälle. Wenn wir nun aus einer solchen fortgesetzten Uebung lernen sollten, daß ein Gesetz der Vernunft unabhängig von allen besondern Fällen selbständige Bedeutung hätte, d. h. vom Zwecke der Vernunft gefordert würde, dann würde seine allgemeine Gültigkeit uns einleuchten.

Hierzu jedoch kommen wir nicht allein durch die fortgesetzte Uebung und durch die Beobachtung der zahlreichen Fälle, in welchen ein Gesetz Gehorsam findet. Das würde die Meinung der Empiriker sein, welche die Formen und Gesetze unsers Denkens daraus erkennen wollen, daß wir bisher immer so gedacht haben, wie sie es angeben. Sie vertrauen der Uebung und der aus ihr fließenden Gewohnheit des Lebens und des Denkens; sie berufen sich darauf, daß sie gewahr werden, daß sie nicht anders als so, in diesen Formen und Gesetzen denken können, würden aber doch nicht zu sagen wissen, ob ihnen dies nur aus ihrer Gewohnheit oder aus einem Gebote der Vernunft erwachsen sei. Der Autorität der Uebung und der Gewohnheit können wir nicht für immer vertrauen. Sie kann sich ändern, sie läßt sich bessern. Festes Vertrauen können wir nur den Geboten der Vernunft schenken. Unser Problem ist, wie wir erkennen, daß wir in den vielen Fällen unserer Uebung einem solchen Gebote gefolgt sind. Die fortgesetzte Uebung der Verstandes und die Beobachtung der vielen Fälle, in welchen sie Erfolg hatte, kann es nicht lösen.

Aber etwas anderes leistet sie uns. Sie legt uns eine Thatsache von anderer Art vor als die früher von uns beobachteten. Ehe wir zur Reife des wissenschaftlichen Verständnisses kommen, sind wir mit den Aufgaben des Gesammtlebens beschäftigt; praktische Bedürfnisse und theoretische Forderungen leiten uns in gleichem Maße, die gegenwärtige Erscheinung unsers Lebens stellt an uns die Frage über ihren Grund; wenn wir die Fälle zu beobachten anfangen, in welchen es uns gelang, einen solchen Grund zu entdecken, dann wird unser Verfahren ein Gegenstand des Nachdenkens. Auch hierbei ist es nur eine Reihe von Thatsachen, welche unser Nachdenken weckt; aber es sind Thatsachen nicht des Gesammtlebens, sondern der Erleuchtungen unserer Vernunft selbst, deren Grund wir entdecken möchten. Damit hat eine andere Art der Forschung begonnen. Das Nachdenken, welches jetzt geweckt worden, nennen wir das wissenschaftliche Nachdenken, den Abschnitt des Lebens, welcher mit ihm beginnt, das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins. Den Abschluß dieser Forschung werden wir erst dadurch erreichen, daß wir den Grund jener Thatsachen entdecken in einer neuen Erleuchtung unsers Verstandes. Wenn wir erkennen sollten, daß dieser Grund sicher ist und nicht allein bisher gute Früchte getragen hat, sondern auch immer sicher zu leiten verspricht, dann würden wir zu Grundsätzen gelangt sein, welche nicht allein bisher gegolten haben, sondern auch allgemein zu gelten verdienen.

Es ist also nicht, wie die Empiriker meinen, die Erfahrung der vielen Fälle, in welchen ein Grundsatz sich bewährt hat, was uns die Sicherheit gibt, daß er ewige Wahrheit habe, sondern die Einsicht in seinen Grund. Ebenso wenig leuchten uns die allgemeinen Grundsätze, wie die Rationalisten meinen, ohne Hülfe der Erfahrung ein; denn nur infolge eines oftmaligen Gebrauchs derselben kommen wir zu der Ueberlegung ihres Grundes, und die Erfahrung ihres Gebrauchs und seiner Erfolge gibt die unentbehrliche Veranlassung ab zu unserm Nachdenken über ihren Grund; sie ist die Gesammterscheinung, welche

das wissenschaftliche Bewußtsein weckt. Nicht Folgerungen aus der Erfahrung sind die allgemeinen Grundsätze, sonst würden sie nicht Grundsätze sein; aber auch nicht in der innerlichen Anschauung unsers leeren Erkenntnißvermögens leuchten sie uns ein, sonst würden sie ohne Vorbedingung einer langen Uebung unsers Verstandes uns zufallen können. Wir müssen viel gelebt haben, um auch noch diese That des Verstandes zum Leben in uns bringen zu können, in welcher uns die Einsicht in einen allgemeinen Grundsatz aufgeht. Nicht der leere, sondern der von vielen Erfahrungen und Erleuchtungen erfüllte Verstand kann zu der Erkenntniß seiner ewigen Gesetze gelangen. Es gibt keine ewige Wahrheiten, welche nicht zeitlich erworben würden, sowie es keine zeitliche Wahrheiten gibt, welche nicht ewig wahr blieben.

Nun kommt es aber darauf an, den Gedanken nachzugehen, welche den Grund unsers Verstandesgebrauchs uns entdecken lassen. Er ist nicht, wie bei einzelnen Erscheinungen unsers Gesammtlebens der Fall ist, in besondern Verhältnissen der Wechselwirkung unter den Dingen zu suchen, denn der Verstand erstreckt seine Thätigkeiten über alle Lagen unsers Bewußtseins, ihren Grund werden wir daher auch nur in einem allgemeinen Beweggrunde oder Zwecke unsers vernünftigen Lebens aufsuchen dürfen. Die Entdeckungen solcher Beweggründe werden auch allgemeine Grundsätze für unser Verfahren uns abgeben, Grundsätze, welche nicht allein bisher als nützlich sich erwiesen haben, sondern auch versprechen, immerdar auszuhalten. Wenn ich mir sagen kann, daß dieses oder jenes Verfahren zweckmäßig ist, einem bestimmten Zwecke der Vernunft entspricht, dann ist es mir geboten als meine Pflicht, und ihr obzuliegen habe ich auch nicht allein in diesem besondern Fall, sondern immerwährend, weil die Zwecke der Vernunft in keiner Zeit sich erfüllen, sondern Ideale uns bezeichnen, denen wir durch den ganzen Verlauf unsers vernünftigen Lebens unsern Fleiß widmen sollen.

Eins der bekanntesten Beispiele kann uns veranschaulichen, wie in dieser Weise allgemeine Grundsätze zum Stehen kommen. Nachdem wir lange Zeit Rechnungen und Messungen mit gutem Erfolg geübt haben, erwacht aus der Beobachtung dieser Uebungen in uns das wissenschaftliche Nachdenken über ihren vernünftigen Grund, ihren Zweck. Wir fragen uns: wozu dient das, daß ich rechne und messe, welchen Zweck hat es? Wenn ich alsdann zu der Einsicht komme, daß die Berechnung und Messung der Erscheinungen einen sichern Grund legt für die Erkenntniß ihrer Gründe oder der Bedeutung derselben, dann sind die Grundsätze und Verfahrungsweisen der Mathematik gerechtfertigt in letzter Entscheidung und für immer. Denn es gehört zu den Zwecken der Vernunft, die Gründe der Erscheinungen zu erforschen; sie gebietet uns, alle Mittel zu diesem Zweck zu gebrauchen, und diesem Gebote Folge zu leisten sollen wir nicht aufhören. Was hierin eingeschlossen ist, das hat nicht allein gegolten bisher, sondern es gilt allgemein und ewig. Nicht anders ist es mit allen Grundsätzen der Wissenschaft. In der Erkenntniß, daß ein Grundsatz und das Verfahren nach ihm zweckmäßig, d. h. vernünftig sei, liegt auch das Gebot, ihm ohne Aufhören zu gehorchen.

Die Zwecke der Vernunft werden uns nur allmählich bekannt. Daher treten auch in der Entwickelung des wissenschaftlichen Bewußtseins verschiedene Grundsätze hervor, bei dem einen in einer andern Ordnung als bei dem andern. Sie stehen aber alle in Zusammenhang untereinander, denn die Vernunft will alles in Uebereinstimmung sehen. Solange daher diese Uebereinstimmung unter den Grundsätzen noch nicht hergestellt und offenbar geworden ist, findet sich die Vernunft auch noch nicht völlig in ihrem Streben nach festen Grundsätzen befriedigt. Zeugniß hiervon gibt der Skepticismus, welcher den Grundsätzen den Krieg erklärt, weil sie miteinander in Streit ständen. Dem Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins aber, obgleich es

in seiner Entwickelung anfangs bei Feststellung verschiedener Grundsätze sich zerstreuen mag, liegt doch eine und dieselbe Absicht zu Grunde. Die Menschen, welche zu dieser Reife ihrer Gedanken gekommen sind, verfolgen alle den einen Zweck, die Wahrheit zu erkennen, und der eine Grundsatz steht ihnen fest, daß die Wahrheit erkannt werden solle. Diesen Zweck haben sie schon vom Beginn ihres Lebens verfolgt, diese Wahrheit ist eine ewige Wahrheit; aber es ist ihnen erst jetzt zum Bewußtsein gekommen, daß sie ihrer Erkenntniß ihr Leben weihen sollen.

An diesem Acte der Erhebung zum wissenschaftlichen Standpunkte wird sich am deutlichsten zeigen lassen, daß die Erleuchtung des Verstandes in der Erkenntniß wissenschaftlicher Grundsätze von derselben Art ist, wie jede andere Erleuchtung in unsern Entschlüssen. Ich sage mir: ich will die Wahrheit erkennen, ich will wissen. Das ist mein Entschluß, in welchem ich mich persönlich der wissenschaftlichen Forschung widme. Es geht mir darin das Bewußtsein auf über mein bisheriges Streben, welches ich schon immer hegte; in den Thatsachen der vielen, unzähligen Fälle meines frühern Denkens habe ich immer gedacht, um zu erkennen; hiervon finde ich nun den Grund darin, daß es überhaupt mein Zweck ist, zu erkennen. An die Reihe jener Thatsachen schließt sich eine andere Thatsache an, welche einen Entschluß ausdrückt: ich will wissen. Wir scheinen so noch immer bei besondern Thatsachen stehen zu bleiben, und doch ist darin der Uebergang enthalten von den Erleuchtungen des Verstandes über einzelne empirische Thatsachen zu den Erleuchtungen, welche allgemeine, ewige Wahrheiten enthüllen, die Lösung des Problems, welches uns beschäftigt. Eine kurze Analyse der vorliegenden Thatsache wird dies zeigen.

Ich will wissen; dieser Satz spricht eine Thatsache aus von ganz persönlicher, ja augenblicklicher Bedeutung; denn nur von einem gegenwärtigen Entschlusse redet er. Und doch schwerlich

wird sich verkennen lassen, daß auch eine grundsätzliche Bedeutung in ihm liegt. Denn ich stelle diese Thatsache fest, nicht allein als etwas, was ich soeben in mir gewahre und auch ferner im Gedächtniß bewahren werde, sondern auch ein Entschluß ist darin ausgedrückt, von welchem ich gewiß bin, daß er feststehen und alles mein künftiges Denken beherrschen werde. Gewiß sind in dem Augenblicke, in welchem ich mich zu diesem Entschlusse bekenne, auch noch andere Elemente des Gesammtlebens in mir rege; zugleich mit ihm begehre ich manches als zeitweiliges Mittel und lasse anderes als unvermeidliche Schranke zu, aber von allen diesen Zuthaten des sinnlichen Scheins unterscheide ich meinen Entschluß und schaue ihn aus ihnen heraus als den Fortschritt, den ich soeben im Erwachen meines wissenschaftlichen Bewußtseins gemacht habe. Es ist der Entschluß meiner Vernunft, welchen ich jetzt entdecke. Meiner Vernunft, sage ich mit Recht, denn mir eigne ich sie zu, weil meine That diesen Entschluß zur Wirklichkeit bringt. Doch mit nicht geringerm Recht würde ich sagen, der Vernunft überhaupt. Denn nicht allein fasse ich diesen Entschluß für meine Gegenwart, nicht allein verspreche ich ihm Treue und Gültigkeit für meine ganze Zukunft, sondern auch von jedermann fordere ich, daß er diesem Entschlusse beistimme, so wahr er Vernunft habe. Wenn ich der Erforschung der Wahrheit mich weihe, dann erblicke ich mich im Dienste einer höhern Macht, der allgemeinen Vernunft. Ich will wissen, das lautet mir gleichbedeutend mit dem Satze: die Vernunft in mir will wissen. Ihr Gebot habe ich vernommen; das Problem, wie ich in der Uebung meines Denkens das Gebot der Vernunft erkenne, ist gelöst; ich erkenne es, indem ich mich in meinem Entschluß ihrem Zwecke widme. An die besondere Person in einem besondern Augenblick ihres Lebens werden die Gebote der Vernunft gerichtet und dadurch haben sie die Bedeutung besonderer Thatsachen; sie haben aber die Autorität der Vernunft für sich und geben daher allgemeine

Gesetze. Durch die Person spricht das öffentliche Gesetz. Ich will wissen, die Vernunft in mir will wissen, sie will wissen überhaupt; das ist ihr allgemeines Gesetz, welches überall sich vollziehen soll, wo sie herrscht.

Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins, durch welches wir feste allgemeine Grundsätze für unser Denken gewinnen, betrachten wir als einen sehr wichtigen Abschnitt in unserm Leben. Wir dürfen auch sagen, im Leben der Menschheit, ja der Welt, deren Entwickelung von der Entwickelung der Vernunft in ihr abhängt. In ihm fängt die Person an, des allgemeinen Gesetzes sich bewußt zu werden, welchem sie sich anschließen soll; bisher hatte dies Gesetz zwar auch in ihr gelebt, aber wie ein ihr fremdes Gebot, über welches sie sich nicht zu verständigen wußte weder mit sich selbst noch mit andern. Von den Grundsätzen, welche nun gefaßt werden, untereinander sich verketten, in Uebereinstimmung untereinander gesetzt, schärfer bestimmt, unter einen Gesichtspunkt gebracht werden, gehen zahlreiche Folgerungen aus, und eine immer weiter gehende Verständigung läßt sich dadurch erreichen. Man kann die Hoffnung fassen, daß in diesem Wege einer folgerichtigen Arbeit zuletzt eine vollkommene Verständigung der Person mit sich und der ganzen Welt gelingen werde, ja die Vernunft fordert, an ihr zu arbeiten, und gebietet, diese Hoffnung zu pflegen.

Dennoch müssen wir die, welche zu diesem Abschnitte gelangt, dem wissenschaftlichen Leben sich widmen, vor Ueberschätzung desselben warnen. Zu ihr läßt man sich verführen, wenn man den allgemeinen Theorien sich hingibt und glaubt, aus ihnen alle Belehrung schöpfen zu können, welche unserm Leben nothwendig ist. Eine solche Absonderung der Wissenschaft gestattet das Gesammtleben nicht. Aus allgemeinen Grundsätzen lassen sich nur allgemeine Folgerungen ziehen; die ewigen Wahrheiten aber, welche so gewonnen werden, genügen den zeitlichen Bedürfnissen unsers Lebens nicht und erklären nicht die besondern Erscheinungen, über welche wir Auskunft und Verständigung suchen müssen. Man hat gemeint, aus den allgemeinen Grundsätzen würden sich die Anwendungen auf die besondern Fälle von selbst ergeben; denn mit Nothwendigkeit erfolgten die Folgerungen aus den Grundsätzen; das ist die Denkweise des Determinismus, welche wir schon widerlegt haben; in der vorliegenden Anwendung verwechselt sie das, was man logische Nothwendigkeit genannt hat, mit der Nothwendigkeit der Thatsachen. In der Erfahrung zeigt es sich ganz anders. Wir sehen uns nicht gezwungen, aus richtigen Grundsätzen alle ihre richtigen Folgerungen zu ziehen; wir können und müssen sogar die Folgerungen abbrechen; jede Fortsetzung derselben und jede besondere Anwendung auf einen gegebenen Fall fordert einen neuen Entschluß, und eine neue Erleuchtung unsers Verstandes geht in seinem Geleite. Was wir daher mittelbare Erkenntnisse nennen, das wird doch auch nur theilweise vermittelt durch die Beweise, welche die Wissenschaft aus den Grundsätzen zieht; eine unmittelbare Erkenntniß, welche aus den praktischen Entschlüssen unsers Lebens fließt, geht unsern wissenschaftlichen Forschungen beständig zur Seite. Wie könnte es anders sein? Wenn ich mich der Theorie widme, so beruht dies auch nur auf einem Entschluß meines Willens; daß ich darin beharre, setzt neue Entschlüsse voraus; nicht immer beharre ich darin; meine theoretischen Folgerungen nehmen doch nur einen Theil meines Lebens in Beschlag; andere Entschlüsse wechseln mit ihnen und führen auch meiner Theorie neue Nahrung zu. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins ist doch weit davon entfernt, im großen und ganzen einen andern Gang in unser Leben bringen zu können; es bringt uns nur das allgemeine Gesetz zum Bewußtsein, nach welchem wir schon immer gelebt haben.

Wir werden hiernach das Gewicht der wissenschaftlichen Grundsätze auf dasselbe zu beschränken haben, worauf auch das

Gewicht praktischer Grundsätze hinausläuft. Beide bringen Folgerichtigkeit in den Verlauf unsers vernünftigen Lebens, welche darauf beruht, daß wir uns in ihnen der Zwecke bewußt worden sind, deren Verwirklichung die Vernunft fordert. Wer Consequenz des Willens und Consequenz des Denkens zu schätzen weiß, wird dies nicht geringachten. Es wird dadurch der planmäßige Zusammenhang, das regelrechte Verfahren unsers Lebens hergestellt; wir werden aber auch hierdurch nur wieder zurückgeführt auf die festen Entschlüsse, welche auch die Erfahrung kennt, wie wir gesehen haben, und wenn wir zurückblicken auf das, was früher (S. 192) über den starken Willen gesagt worden, so gehört dies nicht den Elementen unsers vernünftigen Lebens, sondern den Verbindungen an, welche wir unter ihnen schaffen sollen. Die Rationalisten daher, welche die intellectuelle Anschauung nur in der Erkenntniß der allgemeinen Grundsätze gesucht haben, sind dabei stehen geblieben, die hervorragenden Punkte zu beobachten, in welchen sie auch der Erfahrung sich fühlbar macht. Da leuchteten vor allen andern hervor die obersten Grundsätze des Widerspruchs und der Uebereinstimmung, deren Absicht auf Verbindung der Elemente unserer Erkenntniß nicht verkannt werden kann. Das Gewicht dieser und aller allgemeinen Grundsätze fällt zusammen mit der Unentbehrlichkeit des Zusammenhangs in unsern Gedanken; ein solcher würde aber nicht hergestellt werden können, wenn es nicht einzelne einleuchtende Gedanken gäbe, deren Uebereinstimmung zu suchen wäre. Daß wir ihn suchen, beruht auf einem einleuchtenden Entschluß unsers Willens, und in jedem besondern Fall muß ein besonderer Entschluß hierzu uns einleuchten.

Das Unmittelbareinleuchtende in den allgemeinen Grundsätzen macht also keine Ausnahme von der Regel, daß wir nur in kleinsten einleuchtenden Entschlüssen die übersinnliche Wahrheit uns aneignen. Nur ein kleiner Fortschritt ist es, wenn den Uebungen, welche bisher immer als zweckmäßig erkannt wurden,

nun auch der Gedanke sich zufügt, daß sie festzuhalten sind, auch abgesehen von den besondern Fällen, in welchen wir sie wollten, weil die Vernunft sie fordert; ein Fortschritt ist darin, eine neue Entdeckung, welche uns unmittelbar einleuchtet; aber viele andere Fortschritte sind ihm vorausgegangen und haben ihn erst möglich gemacht; das Unmittelbargewisse in ihm dürfen wir nicht für das erste Unmittelbargewisse halten, welches uns in das Gebiet des Uebersinnlichen einführt, denn es setzt andere übersinnliche Erkenntnisse voraus; ihnen sich anschließend, geht es nur auf die Verbindung aus, welche es herbeizuführen beschließt in immer weiter gehenden Entschlüssen; denn auch dieser Entschluß wird in seiner Ausführung seine nothwendigen Folgen haben und in neuen Entschlüssen festgehalten werden. Man hat daher recht, in den allgemeinen Grundsätzen unmittelbare Erleuchtungen des Verstandes zu sehen, aber nicht alles in ihnen ist unmittelbar und nicht sie allein sind unmittelbar gewiß, viel weniger das erste Unmittelbargewisse. In allem Erkennen ist so viel Unmittelbares, als Fortschritt und Entdeckung darin ist. Das gilt vom Uebersinnlichen ebenso wie vom Sinnlichen.

Wie wir in der Lehre von der intellectuellen Anschauung der ewigen Wahrheiten etwas Wahres finden können, ohne ihr doch die reine und volle Wahrheit zuzugestehen, ebenso verhält sich unsere Theorie zu der Lehre von der intellectuellen Anschauung Gottes oder des Absoluten, welche wir doch als schwärmerisch verworfen haben. Im Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins, fanden wir, ginge uns das Bewußtsein der Vernunft im allgemeinen auf; wir würden uns ihrer bewußt als des allgemeinen Grundes unserer Ueberzeugungen. Schon immer hat sie unsern Urtheilen Sicherheit gegeben; jetzt aber geht uns ein neues Auge auf über sie als das Princip aller unserer Gewißheit. Von den Sinnen, von Erfahrung, Gewohnheit und Autorität hofften wir Licht und Erkenntniß zu empfangen; wir haben uns getäuscht; nur die Vernunft, welche

die Weisungen jener zu ihrem Unterricht benutzt, kann der Wahrheit sich bemächtigen und unsere Wißbegier befriedigen; ohne sie würden wir nichts wissen. Daß sie uns nach ihren ewigen Gesetzen zu urtheilen gebietet, nur das versichert uns der unumstößlichen ewigen Wahrheit unserer Urtheile; denn nur den Geboten der Vernunft kann nichts widersprechen. Auch die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft haben ihre überzeugende Kraft nur, weil die allgemeine Vernunft ihnen Gehorsam zu leisten gebietet. Unmittelbar leuchtet uns ein, daß wir vernünftig denken sollen; dies Gebot der allgemeinen Vernunft ist in intellectueller Anschauung uns offenbar. Man wird hierin die Anschauung Gottes oder der allgemeinen Vernunft sehen können.

Doch auch die Einschränkungen, welche dem beizufügen wären, lassen sich nicht verkennen. Unsere Sätze heben den Unterschied zwischen der allgemeinen und unserer besondern Vernunft deutlich hervor. Sie lassen auch den Unterschied zu zwischen der Vernunft, welche wissen will, und der Vernunft Gottes, welche weiß. Von der letztern geht das Gebot aus, aber die erstere soll es vernehmen. Eine verhängnißvolle Verwechselung würde eintreten, wenn man beide nicht unterscheiden wollte. Nun ist es aber nur die erstere, für welche unser Auge sich öffnen soll; die Anschauung Gottes fällt also weg. Nur die Stimme der allgemeinen Vernunft, welche wissen will, vernehmen wir in uns unmittelbar; wir mögen in ihr auch das Gebot Gottes vernehmen; aber nur mittelbar kommt es uns zu. Auch vernehmen wir ihre Stimme nur in uns; darauf weist uns der andere Unterschied hin. Das Erwachen des wissenschaftlichen Bewußtseins sagt uns, daß die allgemeinen Grundsätze nicht blos unsere persönliche Ueberzeugung sind, sondern von dem Zwecke aller Vernunft verbürgt werden. Die Vernunft in mir will wissen, das ist die allgemeine Vernunft, welche alles zweckmäßige Leben in der Welt beherrscht; aber nur in uns werden

wir ihrer Macht unmittelbar uns bewußt. Die Wahrheit, daß alle Vernunft in der Welt wissen will, kommt mir zur intellectuellen Anschauung nur dadurch, daß mir einleuchtet, daß ich wissen will.

Für die Lehre von der intellectuellen Anschauung oder der unmittelbaren Erkenntniß des Wahren ist dieser Punkt von entscheidender Bedeutung. Er mahnt uns daran, daß wir die allgemeine Vernunft nicht im Leeren suchen sollen. Das Allgemeine erfüllt sich nur durch das Besondere und im Besondersten. Die allgemeine Vernunft, wo in der Welt würde sie sich finden lassen, wenn sie nicht in den Individuen wäre, welche sie wollten und dächten? Ich habe sie in meinem Ich zu suchen. In andern Einzelwesen muß ich sie voraussetzen, wenn ich mich in Uebereinstimmung setzen soll in meinen Zwecken mit den Zwecken der übrigen Welt, und diese Uebereinstimmung zu suchen gebietet mir die Vernunft, weil ich sonst vergeblich streben würde, meinem Zwecke zu genügen. Hierdurch werden wir auch daran gemahnt, daß wir unsere intellectuelle Anschauung des Uebersinnlichen anzuschließen haben an unser persönliches Leben und an alle seine sinnlichen Besonderheiten. Ich will wissen; dieser Wille geht freilich durch mein ganzes Leben hindurch; aber zunächst spricht sich in diesem Satze doch nur mein gegenwärtiger Willensact aus, die einfache That des Augenblicks, und nicht in der Allgemeinheit, in welcher der Satz lautet, wird der Wille, von welchem er spricht, vollzogen, sondern mit Beziehung auf den besondern, eben in Arbeit begriffenen Gedanken. Wir werden hierdurch zurückgeführt auf das kleinste Erkennen, auf welches unsere intellectuelle Anschauung sich beschränkt. Die Erkenntniß der Wahrheit dehnt sich aus zu einem größern Umfang; dies geschieht aber nur durch Vermittelungen, in welchen sich die frühern Erkenntnisse mit dem gegenwärtigen Acte der Erleuchtung verbinden; was uns gegenwärtig einleuchtet, ist nur der Wille, welcher bei dem Pflichtgebote des augen-

blicklich zu vollziehenden Gedankens uns festhält, und im strengsten Sinne des Wortes haben wir nur die Anschauung der gegenwärtigen That unsers Willens. Der Fortschritt im Erkennen, welchen wir jetzt wollen, fesselt unsern Blick.

Doch wir haben es hier mit einem Sprachgebrauch zu thun, welcher auch eine laxere Fassung gestattet. Man wird zugestehen müssen, daß im gegenwärtigen Fortschritt auch die niedern Grade des Verständnisses uns gegenwärtig bleiben, und wenn man alles, was als gegenwärtig von uns erkannt wird, Anschauung nennen will, wird man auch eine intellectuelle Anschauung der höchsten und umfassendsten Wahrheiten gestatten können. Wenn man diesen Sprachgebrauch annimmt, darf man sich nur darüber nicht täuschen, daß man das Wort Anschauung in einer andern Bedeutung anwendet als in der von uns früher bezeichneten; denn wenn wir infolge älterer Erwerbungen eine Erkenntniß haben, wohnt sie uns nicht unmittelbar bei. Unsere Theorie geht nicht darauf aus, die Erkenntniß des Uebersinnlichen in irgendeiner Weise zu beschränken; sie beabsichtigt nur, die Entstehung derselben zu erklären, und hat es daher mit ihren Anfängen und ihren allmählichen Fortschritten zu thun; um die letztern zu begreifen, muß sie das in ihnen unmittelbar Gewonnene und das auf sie Uebertragene unterscheiden.

Durch sie soll gewonnen werden, daß der Wahn von einer unübersteiglichen Kluft zwischen Sinnlichem und Uebersinnlichem, zwischen zeitlichem Werden und ewiger Wahrheit verschwindet. Zwei Mittel dienen hierzu. Das erste ist, daß wir auf die kleinsten Fortschritte in unserm wahren, übersinnlichen Leben dringen und von den augenblicklichen Entschlüssen unserer Vernunft in Anschluß an unser sinnliches Leben die Erkenntniß des Uebersinnlichen erwarten. Das andere ist, daß wir die Erkenntniß weder der allgemeinen Grundsätze noch des Absoluten als das erste Unmittelbargewisse ansehen, sondern zu begreifen suchen, wie sie im Fortgang der Zeit und in Zusammenhang

mit unserm Gesammtleben erworben wird. Dem Rationalismus, welcher sich plötzlich zur unmittelbaren Erkenntniß des Allgemeinen aufschwingen will und hierdurch zum Uebersinnlichen zu gelangen hofft, hat man es zu danken, wenn man im Uebersinnlichen beim Allgemeinen in seiner Absonderung vom Besondern, bei der Theorie in ihrer Absonderung vom Gesammtleben stehen bleibt. Dies öffnet die Kluft, welche wir nicht dulden können. Der Theoretiker, welcher nur der Forschung im allgemeinen sich hingibt, versenkt sich in seine Speculationen und verliert in ihnen den Zusammenhang mit seinem praktischen wie mit seinem sinnlichen Leben. Ausgehend von abstracten Grundsätzen, ja von dem abstractesten Ideal der absoluten Wahrheit, zieht er seine Folgerungen, in welchen er nie aus der Abstraction heraus zu der Fülle des Lebens gelangen kann. Nur wenn wir von den ersten Anfängen in den Uebungen der Vernunft, wie sie an die sinnliche Empfindung sich anschließen, und von der Verbindung der praktischen Entschlüsse mit den Erleuchtungen des Verstandes ausgehen, können wir den Zusammenhang des übersinnlichen mit dem sinnlichen Leben bewahren.

Unsere Theorie entspricht ihrer Absicht dadurch, daß sie in gleichem Maße die Freiheit der Vernunft im Wollen und Denken wie ihre Abhängigkeit von den Bedingungen des sinnlichen Lebens geltend macht. Den Lehren, welche die Freiheit unserer Vernunft behaupten, droht von zwei entgegengesetzten Seiten Gefahr. Sie werden bestritten von denen, welche den besondern sinnlichen Eindrücken alle Macht über unser Leben zuschreiben, wie von denen, welche die unbedingte Herrschaft der allgemeinen Vernunft über uns behaupten. Jene, die Sensualisten, erwarten allen Unterricht von der Natur. Wir haben sie daran zu erinnern, daß jeder Schüler seine Entschlüsse, seine Lust und Liebe zum Lernen, den ihm zufließenden Belehrungen entgegenbringen muß, wenn er den Unterricht verstehen soll. Die Frei-

heit unsers Willens und unsers Denkens wird dadurch nicht gefährdet, daß wir die Mittel des Unterrichts zu unsern Zwecken nicht entbehren können. Von der andern Seite geben die Rationalisten ihre Freiheit der Macht des Allgemeinen preis, wenn sie die Erleuchtungen unsers Verstandes und die Entschlüsse unsers Willens von den uns angeborenen Grundsätzen und der allgemeinen in uns herrschenden Vernunft erwarten. Gegen sie haben wir geltend zu machen, daß die allgemeine Vernunft in der Welt nicht sein würde, wenn nicht die Individuen sie dächten und wollten, und daß ihr Denken und Wollen an die natürlichen Bedingungen des Weltlaufs ebenso sehr sich anschließen, wie von ihnen allmählich sich freimachen soll.

In dieser Welt, welcher wir unser Leben verdanken und widmen, beginnt alles von einem unentwickelten Vermögen zur Vernunft; die wirkliche Vernunft soll werden durch den Willen und das Verstehen der Individuen, gezeitigt vermittels der Naturprocesse, unter welchen das einzelne lebendige Wesen steht. Die Zeugnisse der Sinne hat es zu vernehmen, um sie zu seinen Zwecken zu verwenden; so kann das Individuum von ihnen abhängig, besondern Naturbedingungen unterworfen, nur in allmählichen, kleinsten Fortschritten seiner und der allgemeinen Vernunft in der Welt sich bewußt werden. In der Uebung seiner Vernunft in unscheinbaren Entschlüssen und Erleuchtungen des Verstandes wird es seiner selbständigen Kräfte, seiner freien Thaten in wachsendem Maße inne, und wenn es seiner wahrhaft bewußt worden ist, hat es erkannt, daß seine Freiheit noch immer unter ähnlichen Bedingungen wie zu Anfang steht. An die übrigen Welt soll es sich anschließen, von ihr die Förderung seiner Zwecke entnehmen; nicht in müßigen Speculationen über das Allgemeine darf es sich ergehen, wenn es die Zwecke der Vernunft erfüllen will; sie erfüllen sich nur im beständigen Zusammenhange der Dinge. Schritt vor Schritt haben wir der Entwickelung der Welt zu folgen; von ihr müssen wir hoffen,

daß sie die Wege der Vernunft uns entgegenbringen werde, welche wir verfolgen und verstehen können; unsere Freiheit soll sich in die Offenbarungen schicken lernen, zu welchen die allgemeine Vernunft der Welt emporstrebt; ihnen Bahn zu brechen, dazu haben wir das Unserige zu thun; sie sollen uns zur Erkenntniß der ewigen Wahrheit führen.

Viertes Paradoxon.

Zweifel und Gewißheit, Autorität und Vernunft.

Der Streit des Skepticismus mit dem Dogmatismus bietet uns ein seltsam verwickeltes Schauspiel dar. Nur in unserer Theorie über die intellectuelle Anschauung können wir das Mittel, ihn zu schlichten, entdecken. Denn darum handelt er sich, ob wir etwas unmittelbar Einleuchtendes über die übersinnlichen Gründe der Erscheinungen annehmen dürfen oder alles als verwerfliches Vorurtheil zu betrachten haben, was von diesen Gründen behauptet wird. Daß wir von sinnlichen Erscheinungen wissen, hat kein Skeptiker im Ernst bestreiten können; aber jeder wendet sich dem unbedingten Zweifel zu, welcher behauptet, daß wir nur sinnliche Erscheinungen zu erkennen vermögen. Ohne Rettung wird man zu ihm getrieben, wenn man der Annahme widerstreitet, daß es ein unmittelbares Erkennen irgendeiner ewigen Wahrheit gebe, von welcher aus das mittelbare Erkennen derselben weiter sich würde fortspinnen lassen. Daher haben die Skeptiker jede Erkenntniß ewiger Wahrheiten oder allgemeingültiger Grundsätze angegriffen. Der erste Schritt über die Erkenntniß der Erscheinungen hinaus führt zum Dogmatismus, und der erste Schritt muß unmittelbar einleuchten, alles andere kann möglicherweise durch Vermittelung erkannt werden. Wer also dem unbedingten Zweifel sich nicht ergeben will, muß über die intellectuelle Anschauung zur Klarheit kommen.

Das allgemeine Gesetz, unter welches die einzelnen Dinge sich gestellt sehen, beherrscht sie mit Nothwendigkeit; die Erscheinungen sind Producte dieses Gesetzes der Wechselwirkung; ihnen gibt der Skeptiker seine Gedanken hin. Unbedingte Herrschaft gesteht er ihnen zu über sein Denken und sein Leben. Aus dieser Verkettung der Ursachen und Wirkungen tritt der Mensch erst dadurch heraus, daß er seines freien Willens, seines Entschlusses sich bewußt wird und frei über seine Gedanken und sein Bewußtsein zu schalten beginnt. Nicht daß er der Verkettung der Ursachen und Wirkungen sich entzöge, sondern er wird sich nur bewußt, daß er selbst ein selbständiges Glied ist in der Kette der Ursachen und dem Gesetze gehorsam sie bilden hilft durch sein Eingreifen in die übrigen Glieder der gesetzlichen Ordnung. Erst hierdurch gewinnt er sein Leben und Sein für sich, und alles, was ihm in Wahrheit zugerechnet werden kann, fließt ihm aus dieser Quelle. Er wird der Schmied seines Geschicks, der Meister seiner Gedanken, seines Bewußtseins, seiner Wissenschaft, seiner Lust und seiner Liebe. Alles, was er sein nennen soll, muß sein Wille sich aneignen, erwerben. Er erwirbt es in seinem Anschluß an die Verkettung der Ursachen, in Hingabe an die ihn umgebende Welt, in dem Bewußtsein ihr zu dienen und von ihr Dienste zu empfangen, in dem dankbaren und freudigen Gefühle des Austausches der Gaben, welche er zu empfangen und zu bieten hat. Wir gedenken auch der Gaben des Schöpfers, welcher uns das Vermögen und den Trieb verliehen hat zu diesem Austausche, und haben das sichere Vertrauen, daß seine Gaben ausreichen werden, dem Verlangen des Menschen und dem Verlangen der Welt nach dem Austausch aller in ihr verborgenen Güter zu genügen. Aber nur in den Entschlüssen unsers Willens werden wir die Selbständigkeit unsers Seins, die Freiheit unsers Denkens gewinnen können, welche uns über die unbedingte Hingabe an die Erscheinungen erhebt. Dazu erniedrigt uns der Skepticismus,

ein Spielball der Erscheinungen zu sein. Die Festigkeit unserer Gedanken lernen wir nur in der Festigkeit unserer Entschlüsse gewinnen.

Heraklit hat gelehrt, daß wir Wellen sind im Flusse des Lebens, Erzeugnisse des Augenblicks; Protagoras hat daraus gefolgert, daß unser Denken ein Werk der Verhältnisse sei, welche in beständigem Wechsel nichts Allgemeingültiges, keine bleibende Wahrheit zulassen. Denselben Skepticismus verräth uns Helvétius, wenn er das Denken des Menschen von den Umständen abhängig macht, welche ihn soeben bestimmen, und Hume, wenn er unsere Gedanken über die Ursachen des Geschehens auf die Ideenassociationen zurückführt, welche die Macht der allgemeinen Natur in uns hat entstehen lassen. Daß wir ein Bewußtsein haben, ein Wissen von dem, was geschieht, können diese Skeptiker nicht leugnen, aber es erstreckt sich nicht über das Geschehen, über den Fluß der Erscheinungen hinaus. Die Erscheinungen, welche uns wol erinnern können an andere mit ihnen verbundene Erscheinungen, sie mögen erinnernde Zeichen sein; aber offenbarende Zeichen sind sie nicht; sie können die Gründe der Erscheinungen uns nicht verrathen. Wenn wir einer Erkenntniß uns rühmen, so beschränkt sie sich auf ein Gesetz in dem Zusammensein oder in der Folge der Erscheinungen, und da alle Erscheinungen nur eine vorübergehende Bedeutung haben, können wir auch keine ewige Wahrheit begründen. Das sind die Gedanken der Skeptiker.

Ihnen wird halt geboten von denen, welche die Freiheit der Vernunft vertheidigen. Die Vernunft bringt die Flucht der Erscheinungen zum Stehen. Die ununterbrochene Reihe der Erscheinungen läßt sie in geordnete Glieder zerfallen, in welchen Wirkungen und Gegenwirkungen voneinander sich absetzen; in der Allmacht des Allgemeinen, welche alles mit Nothwendigkeit erzwingt, läßt sie besondere Mächte der einzelnen Dinge unterscheiden, welche eine jede für sich einen Kreis ihrer freien Wirksamkeit fordern. Wer die Freiheit seines Denkens kennt, die Sicherheit seines Entschlusses erfahren hat, kann nicht mehr ohne Bedingung von den Erscheinungen sich treiben lassen und ist gegen den Zweifel gewaffnet, weil er sich bewußt ist, daß er von den Gründen der Erscheinung etwas in sich trägt und dazu berufen ist, diese Gründe zu erforschen. Mit andern Dingen sieht er sich in einer Mittheilung begriffen, indem sie in Hervorbringung der Erscheinungen ihre verborgenen Kräfte aneinander messen und in ihrem Ringen miteinander sich offenbart, was Gott in sie gelegt hat als Vermögen und als Trieb zur Entwickelung. Hieraus soll uns in allmählicher Erleuchtung unsers Gesichtskreises der ganze und volle Gehalt der schöpferischen Thätigkeit Gottes offenbar werden.

Aber die Dinge ringen miteinander und eine schwere Arbeit ist es, ihnen die Zunge zu lösen. Wir werden nicht nöthig haben auseinanderzusetzen, wie weit wir davon entfernt sind, ein volles Verständniß unter ihnen in gegenwärtiger Zeit erwarten zu dürfen. Nur mit Mühe finden wir das rechte Wort, welches unsern wahren Willen ausspricht und uns verständigen kann mit dem Willen der Uebrigen. Daher schwanken wir zwischen Zweifel und Gewißheit.

Zwei Richtungen sind es, welche unser Leben in Bewegung erhalten, und in keiner von beiden läßt sich ein völlig genügender Abschluß in der Mitte unsers Denkens gewinnen. Zwischen Anfang und Ende, zwischen Früherm und Späterm liegt unser gegenwärtiges Denken. Den gegenwärtigen Gedanken können wir nicht festhalten, weil wir seinen Grund suchen müssen; aber nicht einen Grund hat er, sondern eine Unzahl von Gründen, und in entgegengesetzter Richtung liegen sie. Aus bewegenden Ursachen ist er hervorgegangen; sie gehören der Vergangenheit an; auf einen Endzweck arbeitet er hin und Zweckursachen, welche der Zukunft angehören, lassen ihn nicht ruhen, weil er das Verständniß der Erscheinungen sucht. Diese

doppelte Richtung in der Bewegung unserer Gedanken ist ein besonderer Grund des Zweifels geworden. Es scheint ein Widerspruch zu sein, daß wir zugleich das Frühere und das Spätere ergründen sollten, um die Erscheinung der Gegenwart erklären zu können. In der That hat dieser scheinbare Widerspruch dazu verführt, Grundsätze geltend zu machen, welche die Erklärung der Erscheinungen unmöglich machen würden.

Es herrscht Streit darüber, ob wir aus bewegenden oder aus Endursachen die Erscheinungen erklären sollen. Die physischen und die moralischen Wissenschaften haben sich über ihn entzweit. Wer den erstern sich zuwendet, will alles aus den ursprünglichen Kräften der natürlichen Dinge erklären; die Moral hat nur die Zwecke vor Augen, welche der Vernunft sich erfüllen sollen; alles geschieht nur, weil die Vernunft ihren Zweck erreichen will und erreichen soll. Dieser Streit erfüllt unsere Wissenschaften; von ihm lassen sie uns hin- und herziehen; alle Gebiete der wissenschaftlichen Forschung werden bald von der physischen, bald von der moralischen Richtung in Beschlag genommen; eine allgemeine Unsicherheit muß der Erfolg sein.

Da wir vom freien Denken der Vernunft unsere Beruhigung erwarten, werden wir den Ansprüchen der moralischen Richtung nachzugeben geneigt sein. Was gegen sie der Naturalismus erinnert, kann aber doch nicht überhört werden. Er findet es unglaublich, daß ein Zweck bewegen, ein noch nicht Vorhandenes Grund einer Erscheinung werden könnte. Diese Unglaublichkeit wird durch unsere Theorie nur gesteigert. Der Determinist, welcher den Willen durch den Verstand bestimmen läßt, kann sagen, der Gedanke des Zwecks wäre doch vor seiner Ausführung vorhanden und könnte Beweggrund des Willens werden. Uns ist diese Ausflucht abgeschnitten; erst mit dem Entschlusse des Willens ist auch der Gedanke des Zwecks vorhanden. Aber das Unglaubliche, welches man darin findet, daß Zwecke Beweggründe werden sollen, finden wir nicht weniger in den bewegenden Ursachen. Wenn vorhandene Dinge Gründe einer Erscheinung abgeben sollen, woher entnehmen sie die Macht, ein bisher nicht Vorhandenes in die Wirklichkeit einzuführen? Das bewegte Ding, sagt man, beharrt nothwendig in seiner Bewegung. Aber wodurch ist es in Bewegung gekommen? Auf andere Bewegungen führt man seine Bewegung zurück; man sieht sich entweder in das Unbestimmte verwiesen oder muß einen ersten Grund der Bewegung annehmen, welcher alle folgende Gründe nach sich zieht. Für diese Annahme haben wir uns entschieden, weil das Unbestimmte uns nicht befriedigt. Gott sprach, es werde Licht und es ward Licht. Darin liegt der Grund der bewegenden Ursachen. Wir würden sie nicht begreifen können, wenn wir nicht Dinge der Welt annähmen, in welche Gott ursprünglich ein Vermögen und einen Trieb zur Bewegung gelegt hätte. Nur dadurch werden sie Kräfte, welche die Erscheinung begründen und etwas noch nicht Vorhandenes an das Licht bringen.

Das Unglaubliche, dessen man die Zweckursachen beschuldigt, trifft also nicht weniger die bewegenden Ursachen. Dinge, ursprünglich mit schöpferischen Kräften begabt, stehen am Anfang der Entwickelung und schaffen die Erscheinung, in welcher an das Licht treten soll, was zum Lichte zu kommen bestimmt ist. Wenn wir darüber staunen, daß ein Zweck, ein noch nicht Vorhandenes, Grund einer Erscheinung werden könne, so haben wir uns nur darauf zu besinnen, daß dies nicht Vorhandene auch in den verborgenen Anlagen der Dinge liegt, welche wir als bewegende Kräfte ansehen. Es ist vorhanden, aber nicht vorhanden für uns, für die wirkliche Welt. Dieser wohnt nur das verborgene Vermögen bei, das in Wirklichkeit sich zu schaffen, was es als Gabe empfangen hat. Es an das Licht der Wirklichkeit zu bringen, indem es die Gaben des Schöpfers sich aneignet, das ist die Aufgabe der geschaffenen Dinge, das

ist der Zweck ihres Lebens. Wenn in ihnen der Trieb zur Entwickelung ihrer Kräfte liegt, sie in Bewegung setzt und in Bewegung erhält, dann werden sie auch von einem noch nicht Vorhandenen getrieben; für sie ist es etwas Zukünftiges, was sie bewegt, die schöpferische Kraft Gottes aber ist in ihnen gegenwärtig. So wie Gott spricht, es werde Licht, so sprechen auch wir, wenn wir unsere Kräfte entwickeln, wenn wir erkennen wollen; aus der Nacht der Erscheinung, das ist unser Entschluß, soll der Tag der Erleuchtung anbrechen, und der Entschluß wird zur That. Was Gott geschaffen, das schaffen wir in uns, das offenbart sich unsern Blicken, indem wir unsere Zwecke wollen und ergreifen. Dies ist das Wunder, auf welchem unser Dasein beruht und welches unser ganzes Leben begleitet. Die Zweckursachen trifft es in keinem höhern Grade als die bewegenden Ursachen. Philosophen haben es mit dem Namen des transscendentalen Grundes bezeichnet; es wird das nicht hindern, ihn auch als die immanente Triebfeder unsers Lebens zu betrachten.

Wenn wir auf diesen Grund zurückgehen, werden wir in der verschiedenen Richtung, welche die Naturwissenschaften und die moralischen Wissenschaften in der Erklärung der Erscheinungen nehmen, keinen Grund eines unüberwindlichen Zweifels finden. Der transscendentale Grund vereinigt beide Richtungen. Was wir als Zweck unsers Lebens von sittlicher Seite betrachten, das stellt sich als lebendiger, bewegender Trieb von physischer Seite dar, wenn wir im Schöpfer aller Dinge den Anfang und das Ende der weltlichen Dinge erkennen. Die selbständige Kraft, welche er in sie gelegt hat, sehen sie sich getrieben, in sich zu entwickeln; dasselbe ergreifen sie als ihren Zweck, und erst dadurch, daß sie diesen Zweck sich aneignen, bringen sie in die wirkliche Welt das, was Gott ihr verliehen hat, damit es ihr zutheil und seine schöpferische Macht in ihr offenbar werde. Die Naturforscher haben erkannt, daß

man die Bewegung in doppelter Weise erklären könne, aus dem Stoß oder der Zugkraft, und von beiden Ansichten aus zu demselben Ergebnisse komme. Eine solche doppelte Ansicht derselben Sache ergibt sich auch uns. Wenn wir vom Triebe der Dinge die Bewegung ableiten, sehen wir vom Frühern, wenn wir vom Zwecke ausgehen, sehen wir vom Spätern alles bestimmt.

Eins aber ist beiden Richtungen gemeinsam. Die gegenwärtige Erscheinung bringen beide mit andern Erscheinungen in Verbindung, die eine mit den frühern, die andere mit den spätern. Sie weisen hierdurch darauf hin, daß sie den wissenschaftlichen Untersuchungen angehören, welche aus dem Zusammenhange der Thatsachen Licht über das Besondere schöpfen wollen. In ihnen werden wir durch den Grundsatz geleitet, daß die einzelne Thatsache für sich ein ausreichendes Verständniß nicht gewähren könne über ihre Bedeutung, daß wir vielmehr das gegenwärtige Geschehen aus seinem Zusammenhange mit Früherm und Späterm zu erklären haben. Und wenn dies anerkannt wird, ist auch der Streit zwischen der physischen und moralischen Erklärung geschlichtet; denn ebenso einseitig würde es sein, den Zusammenhang der Erscheinungen mit der Gegenwart als ihn mit der Vergangenheit abzubrechen; wenn wir sie begreifen wollen, müssen wir ihre bewegenden Ursachen und müssen wir ihre Zwecke, ihre Bedeutung für die Zukunft erkennen. Daß alle Erscheinungen in durchgängigem Zusammenhange stehen, lehrt der Augenschein und läßt sich um so weniger leugnen, je deutlicher dafür auch die allgemeinen Grundsätze der Wissenschaft sprechen; da dies für Vergangenheit und für Zukunft in gleicher Weise gilt, ergibt sich, daß wir keine Erscheinung vollständig zu begreifen im Stande sind, wenn wir sie nur in fragmentarischem Zusammenhange kennen.

Hierin liegt nun aber das offene Bekenntniß unserer Ungewißheit über die Bedeutung einer jeden Erscheinung. Denn weder ihre vorgängigen bewegenden Ursachen können wir voll-

ständig erforschen, noch ihre künftigen Folgen und Zwecke auch nur einigermaßen vorahnend uns vergegenwärtigen. Nach beiden Seiten zu blicken wir in das Unbestimmte, Unendliche. Wir leben in einer Mitte, deren Ort sich immer nur nach vereinzelten Angaben bestimmen läßt. Fügen wir zu diesen zeitlichen noch die räumlichen Verhältnisse, welche für die Erscheinung nicht weniger ins Gewicht fallen, so müssen wir uns sagen, daß die Bedeutung der Erscheinungen uns immer unter einer Hülle sich darstellt, welche der unendliche Raum und die unendliche Zeit, in welchen sie auftreten, in genügender Weise zu durchdringen nicht gestattet. Ja, wenn wir ausgelebt hätten, dann würden wir vielleicht sagen können, woher wir kamen und warum wir lebten, wohin wir gingen.

Was bleibt uns nun übrig für die Gewißheit unserer Erkenntnisse? Daß wir leben, daß wir denken, ist doch gewiß. Ja, aber diese Gewißheit reicht nicht über die Erscheinung der Gegenwart hinaus. Vielleicht lebe und denke ich morgen nicht mehr. Wenn ich von meinem gegenwärtigen Denken auf mein Sein, nämlich das Sein meiner Substanz zu schließen wage, wenn ich behaupte, daß ich eine denkende Substanz bin, so ist das eine Erschleichung. Das sind die Gedanken der Skeptiker.

Solchen Zweifeln uns hinzugeben, finden wir doch keinen Grund in der Unsicherheit, welche uns aus dem Zusammenhang der Erscheinungen erwächst. Vielmehr er verweist uns nur auf das bleibende Bestehen der Substanzen, darauf, daß wir die Erscheinungen nicht vereinzelt nehmen, sondern einen bleibenden, sie untereinander verbindenden Grund hinzudenken sollen. Wir befolgen hierin nur ein Gebot der Vernunft, welches auch von dem schwächsten Verstand begriffen und beständig befolgt wird. Selbst der Skeptiker, welcher den sinnlichen Erscheinungen ganz sich hinzugeben entschlossen scheint, kann sich diesem Gebote nicht entziehen; er verbindet die Erscheinungen miteinander in der Ueberzeugung, daß sie einen gemeinschaftlichen Grund haben,

sei es in der allgemeinen Natur, sei es in den einzelnen Dingen, dem denkenden Menschen und den Gegenständen seiner Empfindung. Darin also liegt der Grund unserer Ungewißheit nicht, daß kein Grund der Erscheinungen angenommen werden müßte, sondern nur darin, daß er für uns unerforschlich bleibe. Das haben auch die Skeptiker anerkannt; sie haben die übersinnliche Wahrheit nicht geleugnet, sondern nur ihre Erkennbarkeit, weil wir keinen genügenden Grund der Erscheinungen zu entdecken vermöchten, sondern mit unsern Forschungen in das Unendliche uns getrieben sähen.

Hiermit aber ist zugestanden, daß unser Denken einem Gebote der Vernunft folgt. Denn die übersinnliche Wahrheit, in ihrem Begriffe liegt es, daß sie in sinnlicher Erscheinung nicht offen vorliegt; nur die Vernunft gebietet uns, sie zu den sinnlichen Erscheinungen hinzuzudenken. Indem wir ihre Stimme vernehmen, haben wir einen andern Grund der Gewißheit als die vergänglichen Erscheinungen; ihr Gebot entscheidet über unsern Willen, und bei ihm zu beharren können wir uns nicht weigern. Das bringt feste Elemente in unser Denken und in die Entwickelung unserer Wissenschaft. Sie treten sogleich hervor, wenn wir zu den fließenden Erscheinungen Substanzen oder bleibende Dinge hinzudenken, denen wir als Subjecten die Erscheinungen als Prädicate beilegen, und alsdann auch beginnen, ihre Erscheinungen in der Vergangenheit aufzusuchen und in der Zukunft zu erwarten. Erst wenn wir diese Gewißheit haben, können wir nach bewegenden und nach Zweckursachen suchen, welche uns Auskunft über solche bleibenden Gründe der Erscheinungen geben sollen. Wir meinen aber nicht, daß wir eine solche Gewißheit erst nach langem Nachdenken erhielten; die Vernunft zögert nicht, uns ihre Gebote vernehmlich zu machen und unser Wille beständig ist er vernünftig genug gewesen, um die ersten Elemente unserer Verständigung mit uns und der Welt gehorsam zu unternehmen. Die Zweifel der Skeptiker

an der Erkennbarkeit und dem Sein unsers Ich und der weltlichen Dinge sind viel später als die entgegengesetzte Ueberzeugung des gesunden Menschenverstandes.

Wenn wir nun dennoch nicht sagen können, daß sie unbegründet wären, so haftet das eben daran, daß unsere ersten Gedanken und Entschlüsse, welche auf die Erkenntniß der Dinge und die Erklärung der Erscheinungen eingehen, in der Folge unsers Nachdenkens sich nicht bewähren, und sie bewähren sich deshalb nicht, weil weiter gehende Untersuchungen über die Vergangenheit und die Zukunft derselben Dinge sie uns in einem ganz andern Lichte erblicken lassen. Dann kommt uns der Zweifel, ob sie wol das sein möchten, als was sie uns früher erschienen, dann verstärkt er sich zu der Frage, ob sie wol überhaupt Dinge und nicht blos Erscheinungen sein möchten. Aber dadurch wird die Ueberzeugung nicht beseitigt, daß den Erscheinungen ein Ding bleibender Wahrheit zu Grunde liegen müsse; das Bemühen, hinter dem Wechsel des Sinnlichen eine ewige übersinnliche Wahrheit zu entdecken, wird sich immer wieder erneuern, nur die gereifte Erfahrung wird sie sich anders vorstellen als der kindische Glaube. Durch Sammlung der Erfahrungen, durch den erfinderischen Geist, welcher in die Zukunft blickt und die Gesetze der Vernunft über die ewigen Grundsätze unsers Denkens zu Rathe zieht, sollen unsere zweiten Gedanken die ersten berichtigen oder bestätigen.

Das sind die Gedanken, welche das mittelbare Denken an das unmittelbare heranziehen. Sie bringen den Zweifel; sie rufen die Wissenschaft zu Hülfe; durch den Zweifel sollen wir zur Gewißheit gelangen. Der Zweifel ist als der Vater der Wissenschaft gerühmt worden; er entspringt nur aus dem noch unversöhnten Zwist der Gedanken; weil wir Vergangenes, Gegenwärtiges und Zukünftiges in Uebereinstimmung setzen müssen, darum stellt er sich ein; die Verbindung der Elemente unsers Denkens, der unmittelbaren Erkenntniß mit ihren Folgerungen

hat er im Auge. Weil sie nie vollendet ist, darum begleitet er auch immer unser wissenschaftliches Nachdenken; wenn aber etwas bezweifelt wird, so ist das kein Beweis, daß es nichts Wahres in sich enthielte, vielmehr wenn es uns in Zweifel erhält, so geschieht dies nur deswegen, weil wir etwas Wahres in ihm voraussetzen, welches mit andern Wahrheiten nicht in Einklang gebracht werden kann. Selbst die Irrthümer, Erdichtungen und Lügen der Menschen wollen erklärt sein und finden ihre Erklärung nur aus wahren bewegenden Ursachen und aus wahren Zwecken.

Wenn die zweiten Gedanken die ersten bestätigen, so gibt das keinen Anstoß; daß die neue Erfahrung unser bisheriges Wissen bereichert, muß uns in der Ordnung erscheinen; schwerer aber ist es zu erklären, wie der erste Gedanke von dem zweiten berichtigt werden kann. Es setzt dies einen Irrthum im frühern Denken voraus. Vom unmittelbaren Erkennen läßt er sich nicht herleiten; er wird seine Erklärung nur daraus finden können, daß mit diesem andere unzuverlässige Elemente sich verbinden, wie wir gesehen haben. (S. 194.) In den Anfängen unsers Denkens sind diese, das sinnliche Begehren der Mittel und der Andrang des Unvermeidlichen, sehr stark und der natürliche Erfolg hiervon ist, daß in ihnen voreilige Urtheile auftreten, welche das unmittelbare Erkennen trüben und der Berichtigung bedürfen. Ein sehr reichhaltiges Zeugniß hiervon geben die Vorurtheile des gesunden Menschenverstandes, in welchen wir aufwachsen. Wir haben sie alle zu reformiren, weil sie den übersinnlichen Dingen sinnliche Eigenschaften beilegen. Daran schließen sich die allgemeinsten Zweifel an, welche der Wissenschaft Bahn brechen sollen. Außer diesen Vorurtheilen ganz allgemeiner Natur gibt es noch viele andere, welche wir zu beseitigen haben, von mehr besonderer Art, Vorurtheile der Sitte, des Landes, der Familie, der Religion. Auch in ihnen wachsen wir auf, und wenn nachher die Wissenschaft hinzutritt, so findet

sie eine Unzahl von Vorurtheilen zu bekämpfen. Das scheint ihr ein nie endendes Geschäft, alles Frühere zu beseitigen, aufzulegen; wenn es aber nur das wäre, was sie zu leisten hätte, worauf würde sie fußen? was würde sie bringen können? Wenn sie uns etwas lehren soll, so muß sie nicht allein das Frühere, das Unmittelbargewisse zu widerlegen und zu berichtigen haben, sondern auch von ihm lernen können. Nicht alles in ihm darf Vorurtheil im schlimmen Sinne des Wortes sein.

Wir haben durch das Vorhergegende eine Reihe von Gedanken, welche noch sehr vermehrt werden könnte, mehr angedeutet als ausgeführt; die misliche Lage der Wissenschaft zwischen Zweifel und Gewißheit läßt sie zur Genüge erkennen. In der That, von jeher ist es so gewesen und so wird es bleiben, so weit wir sehen können, solange wir Wissenschaft treiben, nur in der Mitte zwischen Skepticismus und Dogmatismus wird sie sich behaupten können. Unsere Zeit rühmt sich der Fortschritte, welche sie in der Erkenntniß der Wahrheit gemacht hat; auf das, was die frühern Zeiten entdeckt zu haben glaubten, sieht sie fast mit Verachtung herab; auch das ist schon immer so gewesen; jede Gegenwart rühmt sich ihrer Thaten und ist sich ihrer muthigen Entschlüsse, der Unternehmungen, welche ihr gelungen sind und welche sie noch weiter mit Hoffnung des Erfolges betreibt, vor allen andern bewußt; sie geben ihr Gewißheit; sie weiß, was sie will; alte Vorurtheile hat sie überwunden; das Licht bricht an; die Finsterniß wird weichen; sie erfreut sich ihres Lichtes. Aber auch die Zeiten werden kommen, welche die gegenwärtigen Errungenschaften prüfen und gewahr werden lassen, daß sie wie andere Producte anderer Zeiten noch immer an Vorurtheilen hingen und nur ein Kleinstes erhellen konnten, welches in den unendlichen Raum des Vergangenen und des Zukünftigen sich zu verlieren droht. Das Ganze will die Wissenschaft erkennen; in allen ihren Zweigen sieht sie an den Zusammenhang der Thatsachen sich verwiesen; wenn sie

nur die Gegenwart bedenkt und was ihr zunächst liegt, die Vergangenheit geringachtet und die Kritik der Zukunft außer Augen läßt, dann werden wir ihr voraussagen müssen, daß sie bald ebenso zu den überwundenen Standpunkten gehören werde, wie sie die vergangenen Zeiten zu den überwundenen Standpunkten schlägt. Die wahre Wissenschaft mag sich ihrer gegenwärtigen Entdeckungen freuen, doch gegen das Ganze sind sie wenig, ein augenblicklicher Haltpunkt im Flusse der Zeit, von welchem erst noch die Kritik wird ermitteln müssen, wie viel von ihm künftiger Zeiten sich bewähren werde.

Dennoch, die Wissenschaft auch auf diesem schlüpfrigen Standpunkte behauptet sich fortwährend. Die Dunkelheit des Vergangenen und des Zukünftigen schreckt sie nicht; ihres gegenwärtigen Lichtes ist sie sich bewußt. Sie weiß, daß die Vernunft wissen will; nicht nur heute, sondern immer, nicht nur in diesem Menschen, sondern in allen. In dieser Zuversicht auf den Willen der Vernunft forscht sie. Der Entschluß der Gegenwart ist der Grund ihrer Gewißheit. Der wissenschaftlich forschende Mensch läßt sich von keinem Zweifel beirren; in seinem Willen ist er sich seiner Vernunft bewußt und das macht ihn sicher und fest in seinen Gedanken, dieses unmittelbare Wissen, dieses Bewußtsein seiner gegenwärtigen Pflichterfüllung läßt ihn über jedes Bedenken hinwegsehen. Die Gegenwart behauptet in ihm ihr Recht. Er wird sich sagen können, daß auch seine gegenwärtigen Gedanken noch manchen weitern Ueberlegungen, Ergänzungen und selbst Berichtigungen zugänglich bleiben müssen, aber daß er sie hegen und überlegen muß, um zur Wahrheit vorzudringen, daß er wissenschaftlich forschen soll, darüber kann ihm kein Zweifel aufkommen. Das ist die unerschütterliche Macht der Wissenschaft, daß ein seiner selbst bewußter Wille in ihr uns treibt. In ihm wird sie sich behaupten sowol gegen den Skepticismus, welcher an sich selbst verzweifeln möchte, wie gegen den Dogmatismus, der in dem Be-

wußtsein des gegenwärtigen Wissens um die Berichtigungen kommender Zeiten wenig sich kümmert.

Wir haben die beiden Klippen hiermit bezeichnet, an welchen das wissenschaftliche Streben scheitern könnte. Die eine von ihnen, den Skepticismus, glauben wir schon hinreichend geschildert zu haben, und der Weg, ihn zu überwinden, ist uns geebnet. Wer dem Gebote der Vernunft, ihrem Entschlusse, die Wahrheit zu erforschen, Gehör gegeben hat, der findet in der unmittelbaren Gewißheit der Vernunft, welche auch ihm sich offenbart hat, Schutz gegen die Zweifel an einem sichern, jeder Anfechtung trotzenden Grunde. Nur für die folgenden Untersuchungen wollen wir noch einmal aussprechen, in welcher Gestalt sich hier der Skepticismus uns darstellt im Gegensatz gegen sein Gegentheil. Er bezeichnet uns die Muthlosigkeit der Vernunft, ihren Mangel an Willen. Aus Furcht vor Irrthum wagt der Skeptiker nicht selbst zu denken; er läßt sich in seinem Leben von den Erscheinungen treiben. Ueber die Verwegenheit der Dogmatiker hören wir ihn klagen; diese voreilige Verwegenheit ist ihm die Quelle alles Irrthums; sie treibt, über die Gründe der Erscheinungen eine Meinung behaupten zu wollen. Dagegen hat der Skeptiker auch seine Meinung, welche die Schwäche der Menschen behauptet und jeden Versuch über das Gegebene hinaus für thörichte Tollkühnheit betrachtet. Die schwache Vernunft des Menschen muß sich gefallen lassen, von einer höhern Autorität geleitet zu werden, woher diese auch kommen möge, von der Natur der Erscheinungen, vom Naturtriebe oder von der langen Erfahrung und Gewohnheit des Alterthums oder von Gott und seinen unergründlichen Offenbarungen. Daher hören wir die Skeptiker sagen, den Erscheinungen und der Erfahrung der Vergangenheit sollten wir uns unterwerfen, wo sie nicht ausreichten, der Sitte und Gewohnheit der Völker uns anbequemen und der gewöhnlichen Uebung uns nicht entziehen; darin sei mehr Natur, als man gemeiniglich glaubte, und die Natur leite uns besser als die verwegene Vernunft, der von langer Zeit aufgesammelte Schatz der Erfahrungen könne allein eine sichere Bürgschaft für unser Leben uns bieten. In diesen verschiedenen Aussagen des Skepticismus ist das Gemeinsame das Gefühl der Schwäche unsers gegenwärtigen Willens, aus welchem die Folgerung gezogen wird, daß wir von einer höhern Autorität uns bestimmen lassen müssen, die nur in der Vergangenheit liegen kann. Der zweifelhafte, von zwiespaltigen Gedanken bewegte Mensch kann sich nicht selbst bestimmen; er bedarf einer Erziehung, eines Vormundes, welcher vor ihm war und seine Weisheit ihm leihen kann. Nur die Ueberlieferung eines vor ihm Gewesenen kann ihn unterrichten. Der Skepticismus schließt mit der Unterwerfung unter die Autorität. Seine Formel lautet: nichts anderes ist sicher, als was auf Autorität sicher ist. Ueber das, was die Autorität übt, können dabei verschiedene Meinungen herrschen. Man kann bei der allgemeinen Natur, den sinnlichen Empfindungen, welche sie in uns erregt, ihren Trieben, welche uns beherrschen, stehen bleiben, man kann die Weisheit der Vorfahren, deren unverfälschter Wahrheitssinn Sitte und Gesetz gegründet hätten, zu Hülfe rufen, man kann alles dies zurückführen auf Gott, welcher die allgemeine Natur beherrsche und seine Propheten gesandt und erleuchtet habe, um uns schwache Menschen zu leiten, aber diese Meinungen ändern nichts an der Sache; es bleibt derselbe Skepticismus; unser gegenwärtiges Urtheil und die Zwecke der Vernunft, welche das Bessere in der Zukunft suchen und von ihr die Erklärung der Erscheinungen erwarten, werden von ihm der Autorität der Vergangenheit unterworfen.

Dagegen der Dogmatismus sucht sich von aller Autorität frei zu machen. Von der Schwäche unserer Vernunft will er nichts wissen. Der gegenwärtige Entschluß, die Erleuchtung der Vernunft, welche er bringt, welche uns unsere Pflicht für

die Zukunft zeigt, der steht ihm fest. Seine Vernunft ist ihm genug; einer fremden Autorität sie zu unterwerfen, das würde ihm Verrath an seiner Pflicht, an sich selbst dünken. Was die Vernunft, was seine Vernunft gebietet, das ist heiliges und ewiges Gebot. Ihre Grundsätze stellt die Vernunft auf; sie sollen angewendet werden auf alle Zeiten; die Vergangenheit kann keine andern Grundsätze lehren; für die Zukunft haben wir zu sorgen, daß sie in ihr zur Geltung gebracht werden. Nur was diese Grundsätze lehren, das ist das Wahre. Sollte die Vergangenheit anderes gemeint haben, was kümmert sie uns? Sie hat dann eben nur Falsches und Nichtiges gemeint und ihre Werke sind trügerische Erscheinungen gewesen. Sollten wir auf Schwächen uns ertappen und unsern Grundsätzen ungetreu werden, das ist nicht minder Schein und nichtig. In der Vernunft allein ist Wahrheit und nur so viel ist sicher, als die Vernunft sicher stellt. Daher ist jede Autorität zu verwerfen, welche sich der Vernunft entgegenstellen könnte, und nur die Autorität der Vernunft zu behaupten. Der Grundsatz des Dogmatismus ist: du sollst nur der Vernunft Gehör geben, und da du nur deine eigene Vernunft kennst, sollst du nur deiner eigenen Vernunft Gehör geben. Nur auf ihr beruht alle Gewißheit. Nichts anderes ist sicher, als was aus eigener, gegenwärtiger Vernunft sicher ist.

Niemand hat stärker auf diesen Grundsatz gedrungen als die strengsten Moralisten. Ihnen erschien die Hingebung an eine fremde Autorität, die Nachgiebigkeit gegen gewohnte Sitte, gegen bestehende Einrichtungen des Staats, der Kirche, des gesellschaftlichen Lebens oder gegen natürliche Triebe und die Einflüsterungen der Sinnlichkeit als ein Verrath an der Wahrheit. Nur den Geboten der Vernunft sollst du folgen, dem allgemeinen Sittengesetze; in deinem Gewissen spricht es zu dir und erleuchtet deinen Verstand; wenn du irgendeinem andern Rathe Gehör gibst, dann wirst du deinem Gewissen untreu und übertrittst das Gesetz der Pflicht; einem fremden Gesetze zu folgen, das ist Heteronomie des Willens, das ist Untreue gegen sich selbst, gegen die Vernunft, welche uns gegeben ist, damit wir ihr gehorchen. Man hat die Autorität heiligen wollen; man hat sie von Gott hergeleitet und mit dem Namen der Religion ihr eine Weihe zu geben gesucht; nicht die Vernunft, sondern den religiösen Glauben hat man zur Richtschnur unsers Lebens machen wollen; aber die wahre Religiosität ist nur die Gewissenhaftigkeit, die Treue gegen seine eigene Ueberzeugung, und Fichte hat daher den Satz vertheidigt, wer auf Autorität hin handle, der handle irreligiös. Es wird sich nicht leugnen lassen, daß ein jeder die Pflicht hat, sich selbst Ueberzeugung zu verschaffen und mit eigenen Augen zu sehen, um auch mit eigenem Willen handeln zu können. Davon hängt sein sittlicher Werth ab und nicht weiter reicht seine Verantwortlichkeit als sein freier Wille und sein freies Urtheil; wer aber der Autorität sich unterwirft, um der Verantwortlichkeit sich zu entziehen, der hat auch damit zugleich seinen Anspruch auf Sittlichkeit aufgegeben.

Man sieht, es ist die moralische Ansicht der Dinge, es sind die Zweckursachen, was in diese Richtung treibt. Sehr verbreitet finden wir sie nun auch, weil diese moralische Ansicht, diese Erklärung aus den Zweckursachen in der Weise unsers menschlichen Denkens liegt. So consequent wie Kant und Fichte haben wol nur wenige aus ihr ihre Folgerungen zu ziehen gewagt, aber die Maxime, daß man sich der Autorität entziehen solle, um in seinen Urtheilen und Handlungen auf eigenen Füßen zu stehen, wird doch in der Politik, in der Erziehung, in der Religion in so weitem Umfange in Anwendung gebracht, daß es der Mühe verlohnen möchte, ihren Grund einer Untersuchung zu unterziehen. Stark haben sich die Parteien unserer Zeit im Streit um sie geschart. Von der einen Seite gilt der für einen Feind der Freiheit und der Sittlichkeit, welcher nicht unbedingt ihr beistimmt, für einen halben und unzuverlässigen

Menschen, der ihre Grenzen ihr zu stecken versucht. Von der andern Seite wird jeder, welcher der Autorität einen Zweifel entgegensetzt, für einen Gegner der geheiligten Ordnung gehalten. Gefährlich mag es sein, in solche Streitigkeiten sich zu mischen; aber die Wissenschaft kennt keine größere Gefahr als die des ungeschlichteten Streits.

Von der Seite, von welcher wir auf diesen Streit gekommen sind, ist er doch nicht ausgegangen. Wir sahen in ihm einen Streit der Freiheit und der moralischen Wissenschaften, welche der Zweckursachen sich annehmen und von ihnen aus die Erscheinungen erklären wollen. In den Freunden der Moral erblickten wir die Gegner der Autorität, weil sie darauf dringen müßten, daß die Vernunft ihre eigenen freien Entschlüsse fasse und von ihnen erleuchtet im Bewußtsein ihrer sittlichen Zwecke Vertrauen zu sich selbst, die feste Ueberzeugung von ihrer sittlichen Bestimmung gewinne. Gewiß, so ist es auch, und zuletzt hat sich am folgerichtigsten diese Forderung in der sittlichen Weltansicht eines Kant und eines Fichte ausgesprochen und mit der teleologischen Erklärung der Erscheinungen in Verbindung gezeigt. Aber unter uns ist die Liebe zur unbedingten Freiheit der Vernunft mit ihrem Streit gegen die Autorität doch nicht von dieser Seite her zuerst in Bewegung gekommen. Ihre Wiege hat sie vielmehr gehabt in der Hingabe an die Belehrungen durch die Natur und in einem Streite gegen die Zweckursachen, und erst spät hat die moralische Ansicht der Dinge in demselben Sinne gewirkt. War es nöthig, daß man erst leichtere Vorurtheile brechen lernen mußte, ehe man gegen stärkere sich wenden konnte, oder sollen wir sagen, daß erst das stärkste, aller Sittlichkeit feindlichste Vorurtheil sich hätte erheben müssen, ehe man die volle unbedingte Freiheit der Vernunft zur Geltung bringen konnte?

Doch es ist nicht unsere Absicht, den geschichtlichen Verlauf dieser Streitigkeiten zu erklären. Es lag nur nahe, darauf hinzudeuten, daß die Entfesselung der Vernunft von der Autorität einen Anfang genommen, welcher ihrem Zwecke gar nicht zu entsprechen schien. Dies wird auch darauf aufmerksam machen, daß der Streit gegen die Autorität nicht genau der Zwecke sich bewußt gewesen ist, auf welche er zielte, und daß die Freiheit der Vernunft unter Bedingungen steht, welchen sich zu unterwerfen sie erst lernen muß, ehe sie ihrer Herr werden kann.

Wenn in der Naturforschung zuerst das Streben nach Freiheit von jeder Autorität sich kundgab und zugleich die Erklärung der Erscheinungen aus Zweckursachen bekämpft wurde, so ist es offenbar, daß man damit nur eine Seite der Autorität bestritt, um sich mit um so größerer Sicherheit einer andern Autorität in die Arme werfen zu können. Nur der bisherigen Erfahrung wollte man vertrauen; was nicht aus sichern Beobachtungen sich ergeben hätte, das sollte auf keine Beglaubigung und Gewißheit Anspruch haben; die durch Versuch hervorgelockte oder ungesucht gefundene Erscheinung und nichts weiter sollte Bürgschaft für die Wahrheit geben. Dies ist das unzweideutige Zeugniß, daß man der Vernunft am wenigsten vertraute; sie sollte keine Autorität haben. Aber eine andere Autorität setzte sich an ihre Stelle, die Autorität der Sinne. Was man mit Augen sehen, mit Ohren hören, mit Händen greifen kann, das entscheidet über die Wahrheit. Die Macht der Autorität ist hierdurch nicht gebrochen; sie hat nur ihren Sitz verändert. Früher fiel sie den Ueberlieferungen der Menschen, den unter ihnen verbreiteten Meinungen zu, jetzt haben sich ihrer die Sinne bemeistert.

Man würde darüber sich wundern können, daß eine solche Ansicht der Dinge sich rühmen könnte, die Wissenschaft von Autorität befreit zu haben, wenn man nicht sähe, daß sie doch eine Art der Autorität zu beseitigen suchte, die Autorität der Vorurtheile, der vorgefaßten Meinungen der Menschen. Wir werden es der Naturwissenschaft zu danken haben, daß sie diese

Emancipation zu bewirken ſucht. Aber wir müſſen auch weiter fragen, was ſie an ihre Stelle ſetzt. Die Meinungen der Menſchen verwirft ſie; wenn ſie aber nur den Sinnen vertrauen will, unterwirft ſie ſich nicht alsdann dem Thieriſchen im Menſchen, und ſollte dieſe Autorität beſſer ſein als die alte?

Unſern Dank gegen die Naturwiſſenſchaft wollen wir nicht zurückziehen, aber um ihn in den rechten Schranken zu halten, müſſen wir prüfen, von welchen Vorurtheilen ſie uns befreit. Nicht alle Naturaliſten werden wol hierüber ganz gleicher Meinung ſein, aber alle ihre Meinungen werden wir doch unter eine Formel zuſammenfaſſen können. Es ſind die Vorurtheile der alten Schule, deren Autorität die Naturwiſſenſchaft beſtreitet. Vorurtheile der gewöhnlichen Vorſtellungsweiſe haben ſich in ihnen fortgeſetzt, Vorurtheile der Metaphyſik mögen dazugetreten ſein; aber alle dieſe Vorurtheile werden von dem Streite der Naturwiſſenſchaft nur ſo weit berückſichtigt, als ſie zum Ausbau der Schulmeinungen über die Natur beigetragen haben. Als die neuere Naturforſchung ihr Werk begann, waren es die Vorurtheile der Ariſtoteliſchen Naturlehre und des Ptolemäiſchen Weltſyſtems, gegen welche der Streit geführt wurde; nachher ſind es Ueberreſte jener Lehren oder Hypotheſen der frühern Naturforſcher geweſen. Nur ein Nebenwerk der Phyſik iſt es geblieben, wenn ſie auch den populären Aberglauben beſtritt, der von der wiſſenſchaftlichen Haltung ihrer Forſchungen ſchon hinreichend beſeitigt war, und ebenſo konnte es nur als ein Nebenwerk für ſie angeſehen werden, wenn ſie metaphyſiſche Grundſätze berührte, da ſie mit ihnen nichts gemein hat, ſondern alle ihre Kenntniſſe aus der Beobachtung der ſinnlichen Erſcheinungen ziehen will. Daher kommt es auch, daß die Vorurtheile der gewöhnlichen Meinung von ihr unangefochten bleiben und zu ihren Beobachtungen und Verſuchen der gemeine geſunde Menſchenverſtand vollkommen ausreicht. Es iſt wenigſtens die bei weitem größte Mehrzahl der Naturaliſten ganz damit überein-

verſtanden, wenn mit der gemeinen Meinung von ſinnlichen Dingen gehandelt wird und die beobachteten Dinge nach ihren ſinnlichen Eigenſchaften in Arten und Gattungen unterſchieden werden; ſie läßt auch den Menſchen eine Gewalt über die Natur üben und ſucht ihre Kenntniſſe zur Mehrung dieſer Gewalt vermittels nützlicher Erfindungen zu verwerthen, obwol das wenig zu der Beſtreitung der Zweckurſachen zu paſſen ſcheint.

Doch wir müſſen eine Ausnahme machen. Wir haben bei dieſer Abſchätzung der Verdienſte, welche die neuere Phyſik um die Befreiung vom Vorurtheil ſich erworben hat, eine ganze Klaſſe von Naturforſchern vergeſſen, und zwar nicht die geringſte, ſondern die, welche ſich rühmt, die Tiefen der Natur am gründlichſten durchſchaut zu haben. Es ſind die ſchon früher von uns geſchilderten, welche eben von der Verwerfung der Zweckurſachen und alles deſſen, was nicht ſchon in der Bewegung zur Erſcheinung gekommen iſt, fortgeſchritten ſind zu der Behauptung, daß wir nur von Erſcheinungen und von der bisher beobachteten Folge oder, wie ſie ſagen, dem Geſetze der Erſcheinungen wiſſen. Wie haben wir ſie vergeſſen können? Oder haben wir ſie nicht vielmehr abſichtlich übergangen? Wir dürften wol ein Recht haben, bei unſerer vorliegenden Frage ſie außer Rechnung zu bringen. Denn beobachten wir ihr Verfahren, ſo ſchließen ſie ſich doch ſonſt allen Meinungen der übrigen Naturforſcher an, welche die ſinnlichen Dinge zum Nutzen des Menſchen kennen lernen wollen, und behalten ſich nur vor, Dinge und Menſchen nicht als Dinge oder ſelbſtändige Weſen, ſondern als Complexe von Erſcheinungen zu betrachten. Dieſer Sprachgebrauch ändert aber nichts in ihren phyſiſchen Forſchungen, weil er in der That einem ganz andern Gebiete als der Phyſik angehört. Er ſtammt aus den allgemeinen Grundſätzen der Metaphyſik. Doch da dies beſtritten werden könnte, halten wir uns lieber an einen andern Grund. Das Ergebniß ihrer Lehren iſt für uns Menſchen ſehr troſtlos

und nicht dazu geeignet, uns zur Bekämpfung der Vorurtheile zu ermuthigen. Wir sind Erscheinungen und alle unsere Gedanken sind Erscheinungen, mögen sie wahre oder falsche Urtheile genannt werden. Damit ist die äußerste Schwäche unserer Vernunft ausgesprochen, und wäre dies richtig, so würden wir uns dem Satze nicht widersetzen können, daß nichts anderes wahr ist, als was auf Autorität wahr ist. Jeder denkt, wie es ihm seine Erscheinungen eingeben, mögen sie von Menschen oder von andern Complexen von Erscheinungen eingeflüstert werden. Eine solche Theorie braucht man nur zu kennen, um einzusehen, daß sie von der Herrschaft der Autorität uns nicht frei machen kann; darum durften wir sie unberücksichtigt lassen.

Wir können also von der Naturkunde nichts weiter verlangen, als daß sie von der Autorität der Vorurtheile in der Naturkunde selbst uns befreit. Die mangelhafte Naturkunde wird berichtigt durch eine vollständigere. Die Lücken in ihr werden ausgefüllt; die irrigen Vermuthungen, welche sie veranlaßten, welche in der Länge der Ueberlieferung zu Vorurtheilen heranwuchsen, werden durch die anwachsende Erfahrung beseitigt; ein Tag belehrt den andern; wir werden erwarten müssen, daß dies noch in einer langen Reihe so fortgeht; auch unsere jetzige Naturwissenschaft wird ihre Vorurtheile hegen und die Naturforscher der Zukunft werden sie zu berichtigen haben. Es könnte sich wol begegnen, daß sie auf die Lehren der Gegenwart ebenso herabblickten, wie diese auf die überwundenen Vorurtheile des Alterthums. Das sind die Fortschritte der Naturwissenschaft, welche man jetzt oft in fabelhafter Weise sich auszuschmücken pflegt, als hätte sie in neuester und kürzester Zeit eine Revolution der Weltansicht hervorgebracht. Das hat sie nicht vermocht; wie jede besondere Wissenschaft hat auch die Physik nur auf ihrem eigenen Boden gearbeitet und die ernsten Naturforscher finden noch immer genug an ihrer Wissenschaft zu arbeiten, sodaß sie wenig Neigung verspüren, die Reformatoren

der allgemeinen Meinung zu spielen. Die neuere Naturforschung hat gezeigt, daß an vielen Stellen, wo man sonst übernatürliche Kräfte zur Erklärung der Natur und ihrer Geschichte zu Hülfe rief, eine solche Hülfe nicht nöthig war; sie blieb hiermit auf ihrem Boden; wenn sie dann zu der Behauptung fortschreiten sollte, daß wir das Uebernatürliche überall entbehren und alles aus natürlichen Kräften erklären könnten, dann würde sie auf das Gebiet der allgemeinen Wissenschaft sich wagen und nur einem neuen Vorurtheile Nahrung bieten.

Doch damit wollen wir nicht bestreiten, daß auch die Naturwissenschaften ihren Beitrag liefern zur Entfesselung der Vernunft von falschen Autoritäten. Wir meinen auch nicht, daß dieser Beitrag auf ihre Fachwissenschaften beschränkt bleibe, wir unterscheiden nur ihre Leistungen in ihrem Fache von dem, was sie für die allgemeine Bildung leisten. Diese Unterscheidung gilt für alle besondere Wissenschaften. Jede besondere Wissenschaft bekämpft das Vorurtheil in ihrem besondern Gebiete und die Naturwissenschaft hat sich hierin keinen besondern Ruhm vor andern Wissenschaften anzumaßen; jede Wissenschaft übt aber auch den Verstand, geht dabei von allgemeinen Grundsätzen aus und greift hinüber in die allgemeine wissenschaftliche Bildung; auch dies trifft die physischen wie die moralischen und die philosophischen Wissenschaften, und wenn wir nur nach dieser Seite ihrer Wirksamkeit sehen, so werden wir ihnen nicht absprechen, daß der lebhafte Betrieb, in welchem sie gewesen sind, zur Beseitigung falscher Autoritäten auch außer ihrem nächsten Bereich nicht wenig beigetragen hat.

Doch dieser Ruhm kann der Naturwissenschaft nur unter einer Bedingung zugestanden werden. Nur auf ihrem Anschluß an das allgemeine Bestreben der Vernunft nach gewisser Erkenntniß beruht er. Sie muß daher auch ihre Absonderung von den übrigen Wissenschaften und von dem allgemeinen Leben der Vernunft aufgeben, um sich seiner werth zu machen. Daraus

fließen andere Folgerungen. Sie will wissen, wie alle Wissenschaften. Das Wissen ist ihr Zweck; daher muß sie auch ihren thörichten, gegen ihr eigenes Bestreben kämpfenden Streit gegen die Zweckursachen aufgeben. Von zukünftigen Erfahrungen erwartet sie Belehrung; sie sind die Autoritäten, welchen sie vertraut; daher darf sie nicht alle Autorität verwerfen; sie gründet sich, wie alle Wissenschaft, auf dem Zeugniß der sinnlichen Erscheinungen, welche die oberste Autorität für alles wissenschaftliche Forschen abgeben. Sehr unverständig würde es daher auch sein, wenn sie die frühern Erfahrungen zu Rathe zu ziehen verschmähte; sie haben dieselbe Autorität in Anspruch zu nehmen, welche den neuesten Beobachtungen zukommt, wenn ihre Ueberlieferung nur gut beglaubigt ist. Es geht aus diesen Folgerungen hervor, daß die Naturwissenschaft die Autorität der Ueberlieferung über die Vernunft zu bekämpfen doch nur zum kleinsten Theile ein Recht hat. Um dies zu erörtern, wollen wir sie im Einzelnen untersuchen.

Die Naturwissenschaft darf den Zweck aller Wissenschaft nicht außer Augen setzen. Sie will wissen; darum untersucht sie die Natur und kann dabei nicht unterlassen, das vernünftige Denken mit den Thatsachen der Erfahrung in Verbindung zu setzen; denn die Natur rein an sich zu betrachten, ist nicht ihre Aufgabe, sondern sie kann dieselbe nur erforschen in der Weise, in welcher sie der Vernunft sich darstellt. Der Zweck aller Wissenschaft bringt die allgemeinen Grundsätze des Forschens in ihre Gedanken; denn um einen Zweck zu verfolgen, muß man methodisch verfahren; der allgemeine Zweck zeichnet im voraus die Weise des Verfahrens vor. Wenn nun dessenungeachtet die Naturwissenschaft solcher Grundsätze in ihrer Beurtheilung der Erfahrungen sich zu entledigen gesucht und sie als schädliche Vorurtheile, welche ihrer ruhigen Erforschung der Erscheinungen nicht aufgedrungen werden dürften, verworfen hat, so können wir diesen Streit gegen die Autorität nur als ein Mis-

verständniß betrachten. Er hat dahin geführt, daß man die wissenschaftliche Logik verwarf und an ihre Stelle die natürliche Logik, die Logik des gesunden Menschenverstandes, setzen wollte. Dies unterwirft das wissenschaftliche Urtheil nur einer andern, ungeprüften Autorität. Nicht die allgemeinen Grundsätze werden dadurch beseitigt; denn auch die natürliche Logik gehört dem Verstande an, welcher nach solchen Grundsätzen die Erscheinungen beurtheilt; sondern nur ihre Prüfung nach den Gründen der Vernunft, nach den Zwecken, welche sie rechtfertigen können. Die natürliche Logik des gesunden Menschenverstandes steht nicht an, vorauszusetzen, daß jede Erscheinung Product von Kräften in ihrer Wechselwirkung ist, sie vermeidet es nur, weiter nach den Gründen dieser Kräfte und ihrer Wechselwirkung zu forschen. Wenn man ihrem Urtheile sich hingibt, geräth man in die Gefahr, den Vorurtheilen der gewöhnlichen Meinung Vorschub zu leisten und ihr eine größere Autorität einzuräumen, als sie in Anspruch zu nehmen hat.

Die Spuren hiervon sind nicht schwer in den Schwankungen unserer Naturlehren nachzuweisen. Während sie sich die Miene geben, alle Autorität beseitigen und nur der sichern Erfahrung trauen zu wollen, fallen sie der Autorität des gesunden Menschenverstandes um so sicherer in die Hände. Ihre Schwankungen bewegen sich zwischen zwei Extremen. Wenn man gewahr wird, daß Erscheinungen Kräfte voraussetzen, die gegenseitig Schein aufeinander werfen, dann sucht man aus ihnen die einzelnen Dinge, die Träger dieser Kräfte heraus, um sie in ihrer Wahrheit zu erkennen, und das ganze Object der Naturforschung löst sich in eine Menge solcher besondern Wesen auf. Dies ist der Weg der Atomenlehre. Ihm verschwinden die selbständigen Individuen, welche wir als solche nach gewöhnlicher Meinung zu erkennen glauben; sie werden nur als Sammlungen von Atomen angesehen. Wenn man bedenkt, daß alle diese besondern Dinge doch nur in ihrem Zusammenwirken uns zur Er-

fahrung kommen, dann sucht man das allgemeine Band, welches sie gesetzmäßig verbindet, um in ihm den wahren Grund der Erscheinungen zu entdecken. Das ist der Weg, welcher alles aus der allgemeinen Natur erklären will. Die Atome stellen sich ihm nur als ursprüngliche, die selbständigen Individuen der gewöhnlichen Meinung als abgeleitete Producte des allgemeinen Naturgesetzes oder der in ihm liegenden Macht dar. Aber beide Wege gehen von Annahmen aus, welche die Erfahrung nicht rechtfertigt. Die Atome nehmen wir nicht wahr, sondern nur ihre Erscheinungen; die allgemeine Natur kann kein Gegenstand unserer Beobachtung werden; beide sind nur Hypothesen. Die Naturwissenschaft behandelt sie als solche, sucht aber die Gegenstände auf, welche ihrer Erfahrung sich beglaubigen. Da stellen sich nun wieder die Individuen dar, welche die Atomenlehre und die Lehre vom allgemeinen Naturgesetz beseitigen wollten, und werden Gegenstände der Beobachtung, Sonnen, Planeten und Monde, Menschen, Thiere, Pflanzen und unorganische Substanzen; von ihnen redet die Naturwissenschaft und legt ihnen ihre sinnlichen Erscheinungsweisen wie ihre Eigenschaften bei, wenig darum bekümmert, ob sie nur Sammlungen von Atomen oder nur Producte des allgemeinen Naturgesetzes sein mögen. Diese Gedanken liegen im Hintergrunde als Hypothesen, aber die Autorität des gesunden Menschenverstandes leitet die Beobachtung; sie betrachtet das, was nach jenen Hypothesen nur als scheinbare Einheit oder als Erscheinung angesehen werden sollte, als eine wahre Einheit und eine für sich bestehende Substanz, deren Natur sich erforschen lasse wie ein abgesonderter Gegenstand. Körperliche Erscheinungen sind ihr Substanzen; der räumliche Zusammenhang, in welchem sie die Erscheinungen findet, scheint ihr ein Recht zu geben, alles, was in ihm verbunden sich zeigt, derselben Substanz zuzurechnen. Nach Analogie mit diesen körperlichen Substanzen hat nun auch diese Art der Naturforschung

alle Substanzen als Körper betrachten wollen. Wir werden nicht nöthig haben, weiter auseinanderzusetzen, daß auf diesem Wege der Naturforschung die Vorurtheile des gesunden Menschenverstandes nicht erschüttert werden können; seine Autorität bleibt in den wesentlichsten Punkten bestehen; nur da wird sie angegriffen, wo die fortschreitende Erfahrung auf seine vorgefaßten Irrthümer hinweist. Die sogenannten Sinnestäuschungen, welche doch nur den voreiligen Urtheilen des gesunden Menschenverstandes zur Last fallen, greift die erweiterte Erfahrung an, läßt aber die Autorität des gesunden Menschenverstandes in seinen allgemeinen Grundsätzen bestehen. Wir sind weit davon entfernt, der Naturwissenschaft dies zum Vorwurf zu machen; nur das wollen wir hervorheben, daß sie in ihrem Verfahren nicht von aller Autorität sich lossagt.

Weit weniger bedenklich ist es, daß sie der gegenwärtigen, eigenen Erfahrung Autorität über ihre Forschungen gestattet. Sie ist ihre oberste Autorität, ja wir haben sie die oberste Autorität ganz im allgemeinen genannt, weil jede wissenschaftliche Forschung von der Erfahrung der uns vorliegenden Erscheinung ausgeht. Ueber unserer Vernunft schwebt die Nothwendigkeit der Natur, welche uns die Erscheinungen sendet als einen Unterricht, den wir nicht verschmähen sollen, nicht abweisen können, weil er der Anfang unsers Nachdenkens ist; der ärgste Zweifler muß diese Nothwendigkeit zugeben. Der Naturforscher, weit davon entfernt, sich ihr entziehen zu wollen, findet den Beweis der größten Gewißheit seiner Wissenschaft darin, daß sie nur der eigenen, gegenwärtigen Erfahrung vertraut. Mit eigenen Augen will er sehen; nur der Evidenz der Sinne weichen seine Zweifel. Man wird hierin den Grund finden, warum die Naturforscher so wenig auf die Erfahrung der vergangenen Geschlechter sich verlassen, so stark auf die neuere und neueste Wissenschaft dringen.

Aber es ist auch klar, daß hierdurch die Macht der Autorität nicht beseitigt wird. Nur die Autorität der Sinne tritt an die

Stelle der Autorität der Menschen; einem fremden Unterricht sollen wir unser Wissen verdanken, dem Unterrichte der Natur; man will die Autorität der Vernunft beseitigen. Wenn man das nur könnte; denn man muß eingestehen, daß die Sinne nur Erscheinungen uns zeigen, deren Schein die Vernunft von der Wahrheit zu unterscheiden hat; die sogenannten Sinnestäuschungen geben hiervon unwiderlegliche Beispiele; man kann sich der Forderung der Vernunft nicht verschließen, aus der Erscheinung die Wahrheit herauszuschauen. Die Autorität der Vernunft behauptet sich auch unter dem Andrange der sinnlichen Autoritäten; sie hat die letzte Entscheidung über die Wahrheit; nur wer ihrem Urtheile, seinem eigenen Urtheile folgt, wird frei von fremder Autorität.

Und ferner müssen wir fragen, wie es nun stehe mit dem Zeugnisse der Sinne, der gegenwärtigen Erfahrung, welchem allein der Naturforscher zwingende Evidenz zugestehen möchte, mit Ausschluß alles dessen, was die menschliche Vernunft diesem Unterrichte der Natur hinzufügt. So ganz unbedingt wird dieser Ausschluß sich doch nicht durchführen lassen. Es ist wahr, nur die gegenwärtige Erscheinung zwingt uns unmittelbar unsere Zustimmung ab; aber die Gegenwart hängt mit der Vergangenheit zusammen und der Naturforscher wird nicht umhin können, auch das Zeugniß vergangener Erfahrungen zu Rathe zu ziehen; er würde sonst auf das kleinste Maß des Wissens von seiner gegenwärtigen Erscheinung beschränkt bleiben. Erfahrungen erstrecken sich immer über einen größern Zeitraum; sie fordern ein gutes und treues Gedächtniß. Wenn der Naturforscher nur seiner eigenen Erfahrung vertrauen will, so schließt er von seinem Vertrauen doch nicht die Erinnerung an seine frühern Erfahrungen aus. Mischt sich dabei nun nicht auch ein Vertrauen ein auf das Urtheil der menschlichen Vernunft? Ohne Zweifel. Die Richtigkeit seiner frühern Beobachtungen und die genaue, treue Ueberlieferung derselben an sein gegenwärtiges Bewußtsein setzt voraus, daß er von dem Schein umgebender Umstände sich nicht habe täuschen, daß er von spätern Eindrücken seine frühere Erfahrung nicht habe verdunkeln lassen.

Also auch die Naturwissenschaft ist genöthigt, der Autorität der Ueberlieferung zu vertrauen. Sie will der Macht dieser Autorität nur enge Grenzen gezogen wissen. Seine eigene Erfahrung, sein eigenes Gedächtniß und Urtheil über die Erscheinungen, das gibt den engsten Kreis der Ueberlieferungen ab, auf welchen der genaue Naturforscher seine Ueberzeugungen beschränken möchte. Wenn andere ihm ihre Erfahrungen überliefern, ihre Beobachtungen und Versuche mittheilen, so will er selbst sie prüfen an seinen eigenen Beobachtungen und Versuchen, und nur wenn Aehnliches ihm zu finden gelingt, dann zollt er ihnen seinen Beifall. Jeder ist selbst der Mann, Herr seines Urtheils. Können wir das tadeln? So wenig, daß wir darin nur unsere Vorschrift wiederfinden, daß die unmittelbare Gewißheit unserer intellectuellen Anschauung, unsers eigenen Urtheils die Grundlage aller wahren Erkenntniß ist. Aber mit diesem Vertrauen auf das eigene Urtheil verbindet sich auch ein Mistrauen gegen das Urtheil anderer, und wir finden das nicht gerechtfertigt. Sollte es gerechtfertigt werden können? Die Naturwissenschaft möchte wol dazu nicht die geeigneten Mittel bieten. Denn die eigenen Erfahrungen des einzelnen Naturforschers sind doch gar zu beschränkt, als daß sie ausreichen könnten, ein so weites Gebiet der Untersuchung zu bestreiten, wie sie umfassen wollen. Wir sehen daher auch die Naturwissenschaft gern den Ueberlieferungen anderer über entfernte Gegenden und entfernte Zeiten eine Autorität einräumen, nur nicht eine ungeprüfte. Gut beglaubigte Nachrichten und Ueberlieferungen anderer zuverlässiger Naturforscher geben bei weitem das größte Material für unser Nachdenken über die Geschichte und die Gründe der Natur ab. Wir verschmähen ihre Autorität

nicht, sondern behalten uns nur die Prüfung der Zuverlässigkeit ihrer Ueberlieferungen vor.

Eine nicht uninteressante Untersuchung würde sich an die Frage anknüpfen lassen, warum unsere neuere Naturforschung den alten Ueberlieferungen so wenig, den neuern und neuesten so viel Autorität einräumt; doch können wir sie nur sehr im allgemeinen berühren. Weniger lebhaft sind alte Erinnerungen als gegenwärtig Erlebtes; je älter sie werden, um so mehr erblassen sie; aber sie reinigen sich auch von der sinnlichen Aufregung, welche die unmittelbare Wahrnehmung trübt. Wenn man die Ueberlieferungen des Alterthums weniger werth halten sollte, als die gegenwärtige oder neueste Erfahrung, so würde man verrathen, daß es uns mehr um lebhafte sinnliche Bilder zu thun wäre, als um die durch lange Erfahrung geprüfte Wahrheit. Einen triftigern Grund für den Vorzug des Neuen vor dem Alten gibt die Trübung ab, welche die Ueberlieferung im Munde der Menschen und in ihren schriftlichen Denkmalen erleidet. Sie zu entfernen, gehört der Philologie und der Geschichte der Menschen an, und der Naturforscher, welcher auf Theilung der Arbeit dringt, könnte es ablehnen, mit diesem Geschäfte sich zu befassen. Den stärksten Grund aber, die alten Ueberlieferungen zu beseitigen, findet man darin, daß die Mittel der Wissenschaft um vieles gewachsen sind. Wir haben genauer messen gelernt; unsere Mittel für die Beobachtung und den Versuch setzen uns in den Stand, die Thatsachen viel sicherer festzustellen, als es unsern Vorfahren möglich war. Daraus hat man das Recht ableiten wollen, die Erfahrungen der Vorzeit als unsicher und ungenau außer Rechnung zu lassen.

Wenn wir alles dies zugestehen müssen, so können wir doch die Folgerung nicht billigen. Freilich ist es ein mühsames Geschäft, die Wege der menschlichen Ueberlieferung zu prüfen, in den Kreis der Naturforschung fällt es nur halb; ein leichteres Werk ist es, die gegenwärtige Natur zu befragen als die vergangene. Doch wir haben auch begreifen gelernt, daß die Natur nicht immer dieselbe gewesen, daß wir über die Gegenwart aus der Vergangenheit uns unterrichten sollen; daher suchen wir die Spuren der alten Natur in der Natur selbst mit Begierde auf; sollten wir sie nicht mit derselben Begierde auch in den Ueberlieferungen der Menschen erforschen? Wenn die Naturwissenschaft diesem Geschäfte sich entziehen sollte, weil es der Geschichte der Menschheit angehörte, so würde sie ihre eigene Geschichte vernachlässigen und den Zusammenhang aller Wissenschaften vergessen. Dies darf sie um so weniger, je mehr jene Folgerung auf die Fortschritte ihrer Geschichte sich beruft. Sie sieht sich jetzt in solcher Blüte, daß sie die Belehrungen der Vergangenheit entbehren zu können meint. Unsere gegenwärtigen Erfahrungen hält sie für so genau, daß die ungenauern Erfahrungen der frühern Geschlechter darüber vergessen werden dürften. Dies ist eine offenbare Uebertreibung. Auch die ungenauere Erfahrung hat ein Recht, gehört zu werden; wir sollen nur den Grad ihrer Genauigkeit festzustellen suchen. Die neuere Wissenschaft hat große Fortschrite gemacht, daran zweifeln wir nicht; aber wodurch ist sie zu ihren Fortschritten gekommen? Dadurch, daß sie die Entdeckungen der frühern Zeiten benutzte; in der Autorität ihres Unterrichts ist sie gewachsen; wenn sie dieselbe verschmäht hätte, würde sie nicht zu der Fülle der Erfahrungen gekommen sein, welche sie jetzt so stolz machen, daß sie ihre Lehrer verachtet. Doch der wahre Naturforscher verachtet sie nicht; er will nur keine ihrer Belehrungen ungeprüft annehmen; die Ueberlieferung der Wissenschaften aber, in welcher er emporgekommen ist, kann er an keinem Zeitpunkte abbrechen, und wenn er gefragt würde, wo denn die genauere Naturforschung beginne, deren Lehren noch in der Ueberlieferung fortgeführt werden sollten, und wo das Alterthum aufhöre, dessen Erfahrungen nichts mehr gälten, so würde er darauf nur zu antworten haben, daß jeder Tag den andern belehre und daß

es mit seiner Wissenschaft sei wie mit allen menschlichen Wissenschaften; sie wachsen nur, weil man die frühere Lehre nicht vergißt; die Erfahrungen des Kindes haben das reife Urtheil des Mannes zeitigen müssen. Alle Wissenschaft strebt aber auch nach neuen Erfindungen; durch das künftige Licht will sie das gegenwärtige Dunkel erhellen; darum legt sie auf das Neueste, auf das eben Erfundene den größten Werth und die meiste Hoffnung; das mag auch der Naturwissenschaft nicht verdacht werden; nur soll sie darüber nicht vergessen, daß die Gegenwart ebenso sehr von der Vergangenheit wie von der Zukunft belehrt werden muß.

Unsere Untersuchung über Autorität und Vernunft haben wir mit der Naturwissenschaft begonnen, weil in ihr der Kampf gegen die erstere am stärksten herrscht. Auch in ihr, haben wir gesehen, behauptet die Autorität ihre Stelle. Es ist aber dem Gegenstande der Naturwissenschaft gemäß, daß sie in ihr als eine Naturmacht am stärksten auftritt; denn jede Wissenschaft ist von ihrem Gegenstande abhängig. Die Naturwissenschaft unterwirft sich der Autorität der Natur, indem sie von den Naturerscheinungen ihren Unterricht erwartet. Die gegenwärtige Erscheinung zwingt uns unsern Beifall ab; das ist die stärkste, durch keinen Zweifel zu beseitigende Macht der Autorität über die Vernunft. Erst in zweiter Linie steht die Autorität früherer Erscheinungen; sie wirken in ihren Folgen fort, auch mit Nothwendigkeit, doch nur mittelbar in dem, was die gegenwärtige Erscheinung von ihnen verbürgt. Zur Naturwissenschaft, wie zu jeder andern, gehört das Gedächtniß des früher Erlebten; seine Autorität aber ist schwächer, als die unbedingte Nothwendigkeit der gegenwärtigen Erscheinung, weil die Schwäche des menschlichen Gedächtnisses sie drückt. Dazu tritt die Autorität anderer; denn nicht allein, was wir, sondern auch was andere erlebt haben, suchen wir uns anzueignen. Auch dies geschieht in der Wissenschaft von der Natur wie in jeder andern Wissen-

schaft. Warum sollte es nicht? Die Mittheilungen der Menschen treffen uns wie andere Naturerscheinungen und zwingen uns Beifall ab; als Thatsachen müssen wir sie hinnehmen wie jede andere Thatsache der Erfahrung zur Bereicherung unsers Vorraths von Kenntnissen. Aber auch das gibt nur eine noch schwächere und weiter vermittelte Autorität ab. Was wir von den Menschen hören, ist sicher; aber sie bringen nur ihre Erinnerungen uns zu Gehör und ihr Gedächtniß ist schwach, und nur durch unsere schwachen Erinnerungen kommen uns die Erinnerungen anderer zum Verständniß. Alle diese zweiten und dritten Autoritäten stützen sich auf die erste und oberste Autorität der Sinne oder der Natur.

Sollten wir nun keine andere Autorität anzuerkennen haben? Wenn es so wäre, so würden wir uns zu der härtesten Sklaverei unserer Vernunft bekennen müssen; denn der Natur wäre unsere Ueberzeugung unbedingt hinzugeben, und zwar dem augenblicklichen sinnlichen Eindruck, in welchem unser Gedächtniß des Frühern und unser Verständniß der menschlichen Ueberlieferung wurzelte. Aber wir haben schon auf eine andere Autorität hingewiesen, auf die Autorität der Geschichte, welcher auch die Naturwissenschaft sich nicht entziehen kann. In der Geschichte der Wissenschaften hat sie sich uns zuerst fühlbar gemacht, aber es ist diese Geschichte nur ein Theil der ganzen Geschichte und wir werden daher auch dieser eine Autorität einräumen müssen. Unter Geschichte aber verstehen wir die Geschichte der menschlichen Vernunft. Sie übt eine Macht über unsere freien Gedanken aus; in allen unsern wissenschaftlichen Gedanken fühlen wir sie, aber nicht ohne Bedenken können wir sie ihr einräumen.

Hierin liegt der wahre Kern des Streites der Vernunft gegen die Autorität. Was wir früher über die Autorität der Natur gesagt haben, hat nur dazu dienen sollen, den Grund aller Autorität in das Licht zu setzen; aber gegen dieses Ansehen der Natur sträubt sich niemand; willig gesteht ein jeder zu, daß

die Macht der Natur seiner Macht überlegen ist; dem Allgemeinen muß sich der Einzelne unterwerfen und darüber sich freuen, wenn es ihn theilnehmen läßt an seinem Unterricht, seine Erscheinungen vor ihm entfaltet und ihm Mittheilungen macht über die in ihm verborgenen Kräfte. Aber nicht mit derselben Willigkeit geben wir uns dem Unterrichte anderer Menschen hin. Sollen wir ihnen eine größere Stärke einräumen als uns, eine Autorität über unsere Gedanken? Wir haben dieselbe Vernunft in uns, wie sie. Die Natur ist stark und wahrhaft; die Menschen sind schwach in ihrem Urtheil und trügerisch. Der Natur sich zu unterwerfen, darüber darf niemand erröthen, aber schämen muß sich jeder, der dem trügerischen Urtheil eines Menschen sich hingibt, ohne seine eigene Vernunft zu gebrauchen, um den Verstand und den Willen des andern zu prüfen, ob er ihm Wahrheit sagen kann oder will. Dieser Autorität der Menschen widerstrebt daher unsere freie Vernunft; sie macht es uns zur Gewissenssache, daß wir nur das billigen, was wir selbst als richtig und gut erkannt haben. Schon der noch junge und schwache Mensch fügt sich nicht ohne Zwang den Weisungen der Alten; wenn er aber zu seiner vollen Kraft gekommen, dann meint er, gegen jeden andern die Freiheit seines Urtheils und seiner Entschlüsse vertheidigen zu müssen.

Man sieht, daß diesem Streite gegen die Autorität anderer Menschen ein Mistrauen zu Grunde liegt gegen Schwäche und Falschheit der Menschen. Wie philanthropisch auch die Vorkämpfer in diesem Streite sich scheinen mögen, einen nicht geringen Grad der Misanthropie zeigen doch ihre Reden. In ihrem Urtheil über die Menschen zeigt sich ihr Pessimismus. Als im vorigen Jahrhundert der Streit gegen die Autorität am heftigsten entbrannte, da meinte Rousseau, die Natur habe alles gut gemacht, aber der Mensch alles verdorben, gleichsam als wäre er eine Ausnahme in der Natur aller Dinge. Damals stieg auch der Streit gegen die Gewohnheit auf. Sie, welche

man kurz zuvor als eine zweite Natur verehrt hatte, welche uns wohlthätig da leite, wo unsere schwache Vernunft in Zweifeln stecken bleibe, wurde jetzt beschuldigt, daß sie alles Uebel in die Welt gebracht hätte. Man hatte die Vorurtheile und Ausartungen der Gewohnheit und der herrschenden Sitten kennen gelernt; über sie übersah man, daß in ihr natürliche Triebe und Uebungen der Vernunft unter den Menschen sich fortpflanzten; anstatt Wesen und Unwesen in ihr mühsam zu unterscheiden, kündigte man ihr im allgemeinen den Vernichtungskrieg an, indem alle bisher geltenden Autoritäten beseitigt werden sollten. Es erschien nun als die Aufgabe der gegenwärtigen Zeit, den einzelnen Menschen nur auf sein eigenes Urtheil zu stellen; die Schwächen und Verirrungen der frühern Menschen, welche ihre verdorbenen Sitten, ihre vererbten Vorurtheile, ihre verschrobene Bildung deutlich bezeugten, stellten sich als die Schranken dar, welche beseitigt werden müßten, um der Vernunft ihre freie Bahn in der Erkenntniß der Wahrheit und in der richtigen Ordnung ihres Lebens nach den unverfälschten Gesetzen der Natur zu schaffen.

Dieser Kampf gegen die Autoritäten vergangener Zeiten ist vielleicht nothwendig gewesen, um uns aus vielen Misbräuchen vererbter Vorurtheile, aus verkünstelten und verdorbenen Sitten, aus Gewohnheiten widernatürlicher Art zu ziehen; aber man sieht auch, daß er einer völligen Revolution der bestehenden Bildung das Wort redete. Rousseau's rednerischer Eifer gegen die Civilisation und gegen die vermeinten Fortschritte der Menschheit ist noch nicht in Vergessenheit gerathen. Der innere Widerspruch in ihm läßt sich nicht verkennen, da er von dem Boden der Civilisation und der gegenwärtigen Fortschritte der Menschheit redet. In ähnliche Widersprüche wird man sich immer verwickeln, wenn man die Schwäche und Falschheit der Menschen anklagt, aber seine eigene Vernunft von Schwächen und Falschheit für frei hält, seine Vernunft, welche aufgewachsen ist in

der Bildung und in den Vorurtheilen der Zeit, wenn man ihr Stärke und Reinheit genug zutraut, um die Uebel der alten Ueberlieferung beseitigen zu können. Das philosophische Jahrhundert hat sich diese Zeit genannt, welche alle Autorität der gewöhnlichen Meinung, alle Lehren der hergebrachten Uebung seiner eigenen Vernunft opfern wollte; aber die in diesem Bestreben verborgenen Widersprüche hat sie nicht geahnt. In ihrem Streit gegen die Autorität hat sie nicht bemerkt, daß sie sich selbst zur Autorität aufwerfen wollte. Von der Vorzeit wollte sie keine Gesetze nehmen, aber der Nachzeit ihre Gesetze geben. Gegen die Aristokratie stritt sie; aber dem Urtheil der Menge wollte sie sich nicht unterwerfen; die gewaltsamste Aristokratie wollte sie zur Herrschaft bringen, die Aristokratie der Philosophen. Es ist nicht demokratisch, die Autorität der öffentlichen Meinung zu verwerfen, ebenso wenig wie es aristokratisch ist, der Autorität der Menge zu huldigen.

Die Urtheile des vorigen Jahrhunderts werden wir nicht vergessen dürfen, aber sie binden uns nicht. Ihre Schwäche lag darin, daß sie die Gewohnheit im ganzen als corrupt verwerfen wollten, ohne sie im einzelnen zu prüfen. Sie wollten alles von neuem aus reiner Vernunft herrichten. Von dieser Neuerungssucht sind wir abgekommen. Aber ist nicht dennoch etwas von ihr uns zurückgeblieben? Wenn man andere Zeichen übergeht, in der Neigung der Naturwissenschaft, nur das Neueste gelten zu lassen, könnte man davon eine Spur finden. Die Autorität des vergangenen Jahrhunderts, welches alle Autorität beseitigen wollte, wirkt noch in unserer Zeit nach. Wir haben wol gelernt, daß man Autoritäten prüfen und nicht verwerfen solle; sie aber im einzelnen zu prüfen, scheint uns noch immer ein zu schweres Geschäft; leichter ist es, nur den Ueberzeugungen seiner eigenen Vernunft zu folgen. Ist das nicht die Gesinnungstüchtigkeit, welche man rühmt, die Treue gegen sich selbst, das Ausharren bei seinen festen Grundsätzen, wenn man jedes

Einreden der andern, jede Anbequemung an das Urtheil der mit uns lebenden Menschen von sich zurückweist? Die Wissenschaft will keine Meinung auf Autorität; die Philosophie will nur freies Denken der Vernunft. Das sind Sätze, die wir noch immer hören. Zur Prüfung der Autoritäten werden wir erst kommen können, wenn wir die Autorität im allgemeinen geprüft haben. Hierzu haben uns die Untersuchungen über die Naturwissenschaft den Weg gebahnt. Eine Autorität, haben sie gezeigt, müssen wir doch anerkennen, die Autorität der Natur; dazu hat sich eine zweite gesellt, die Autorität ihrer Geschichte, welche aber doch der Prüfung durch die Vernunft unterliegt. Das sind die Grundlagen für unsere weitere Untersuchung.

Der Autorität der Natur müssen wir folgen. Die Nothwendigkeit, mit welcher ihre Erscheinungen in der Reihe der Erfahrungen sich unserer Vernunft aufdrängen, rechtfertigt uns, wenn wir unser Urtheil ihnen unterwerfen. Und auch nicht ungern, nicht ohne ihren Willen nimmt die Vernunft diese Autoritäten in ihre Urtheile auf; denn sie sieht in ihnen Belehrungen über die Außenwelt und über sich selbst, über ihr Verhältniß zur Natur. Solche Belehrungen zu empfangen, entspricht ihren Zwecken. Auf den ersten Anblick könnte es nun scheinen, gar nicht anders wäre es mit den Belehrungen, welche wir von andern Menschen empfangen. Auch sie kommen uns in sinnlichen Eindrücken zu, in Naturerscheinungen, und belehren uns über ihre Gegenstände. Man sollte meinen, die Vernunft müßte sie mit derselben Bereitwilligkeit annehmen, mit welcher sie sich der Autorität der Natur unterwirft. In dieser Weise sind alle Urtheile der Geschichte auf uns gelangt. Aber wir machen doch einen Unterschied; die Belehrungen der Natur nehmen wir unbedingt an; die Belehrungen der Menschen oder der Geschichte sollen einer Prüfung der Vernunft unterworfen werden. Warum schenken wir den Menschen weniger Glauben als der Natur?

Die Antwort hat uns das Mistrauen des vorigen Jahrhunderts gegen die menschliche Sitte und Gewohnheit in den Mund gelegt. Die Natur ist stark und wahrhaft; der Mensch ist schwach und lügnerisch. Die Ausartungen der menschlichen Ueberlieferung geben uns gerechten Grund, ihr nicht unbedingt beizustimmen. Wir fragen weiter: worin ist diese Schwäche und dieses Trügerische der menschlichen Aussagen gegründet? Die Antwort ist: in der Freiheit des Menschen, in seiner Vernunft. Die menschliche Freiheit kann die ihr unbequeme Wahrheit entstellen und zum Truge greifen. Sie ist schwach, weil sie wachsen muß. Deswegen sind ihre Werke, wie sie von der Geschichte der Vergangenheit uns überliefert werden, einer Prüfung zu unterwerfen. Die Prüfung soll geschehen wieder durch die Freiheit, durch die Vernunft, und sie kann durch sie geschehen, weil ihre Stärke im Wachsen ist. Jetzt ist sie angelangt auf dem höchsten Punkt der Kraft, welchen sie bisher erreichen konnte; daher ist sie jetzt im Stande, die Ueberlieferungen aller frühern Zeiten ihrem Urtheil zu unterwerfen, und nur das, was sie billigt, wird für richtig angesehen werden dürfen.

Vielleicht liegt in dem zuletzt ausgesprochenen Satze etwas von Uebertreibung. In ihrer Selbstschätzung ist die menschliche Vernunft zu einer solchen geneigt; davon wird sie sich nicht freisprechen können bei der von ihr eingestandenen Schwäche; denn ausgewachsen ist sie noch nicht. Aber für eine solche Uebertreibung würde sie auch eine Entschuldigung haben. Denn gewiß ist es, daß sie keine andere Prüfung anstellen kann, als von ihrem gegenwärtigen Standpunkte aus. Auch hierin liegt eine Nothwendigkeit der Natur, eine unüberwindliche Autorität, daß sie an ihrer Gegenwart gefesselt ist und über die Schranke ihres gegenwärtigen Urtheils nicht hinausreichen kann. Je mehr sie dies anerkennt, desto mehr wird sie aber auch darauf eingehen müssen, sich belehren zu lassen von der Natur, von der Nothwendigkeit. Und nicht auch von ihrer Vergangenheit? Wird

doch auch die Gewohnheit, das Herkommen eine zweite Natur genannt. In der That, sie ist eine Natur, eine Nothwendigkeit, welche wir nicht verleugnen können. Ueberwinden können wir sie vielleicht, aber nur wie wir alle Erscheinungen, alle Sinnlichkeit überwinden, nicht dadurch, daß wir sie ableugnen, sondern indem wir uns in sie fügen, auf ihre Verworrenheit eingehen und sie zur Ordnung der Vernunft bringen.

Wir haben hiermit die Quelle aufgedeckt, aus welcher die Autorität der Geschichte fließt. Doch wird das Gesagte weiterer Erläuterung bedürfen. Fürs erste wollen wir die Hauptgesichtspunkte feststellen, welche wir gefaßt haben. Wir mistrauen den Ueberlieferungen der Menschen wegen ihrer Schwächen und Täuschungen, aber dieselben Gründe des Mistrauens treffen auch unsere Vernunft, nur, wie wir hoffen, in einem geringern Grade. Unsere Vernunft ist gewachsen; ihr reiferes Urtheil nimmt sich heraus, die noch schwächere Vernunft der frühern Zeiten ihrer Kritik zu unterwerfen. Ihr Recht hierzu bestreiten wir nicht, aber mit demselben Rechte wird auch die spätere Zeit uns kritisiren, und wir selbst müssen bereit sein, unsere eigenen frühern Urtheile der Besserung durch zweite Gedanken zu unterwerfen. Wie aber, fragen wir nun weiter, ist unsere Vernunft zu der Reife gekommen, welche sie jetzt zu ihrer Kritik der frühern Meinungen berechtigt? Die Erfahrung hat sie belehrt; die Autorität der Natur hat sie gezeitigt. Würden wir nun nicht unrecht thun, wenn wir nicht alle Belehrungen der Natur uns zu Nutze machten? Zu dieser Natur aber gehören auch die Menschen; unter den Erfahrungen, welche wir machen, nehmen die Belehrungen, welche wir von ihnen erhalten, nicht die letzte Stelle ein; die Sitten und Gewohnheiten, in welchen wir aufwachsen, fördern unsere Vernunft vielleicht am meisten; die Vergangenheit unsers eigenen Lebens und die ganze Geschichte der Vergangenheit, in welcher jene Sitten und Gewohnheiten sich gebildet haben, sind eine zweite Natur, in welcher

unsere Vernunft zur Reife gekommen ist. Wir würden uns wichtiger Hülfsmittel für unsere Belehrung berauben, wenn wir nicht auch diese Autoritäten zu Rathe zögen. Ueberdies wenn unsere reifere Vernunft die Meinungen der Gewohnheit kritisiren will, so muß sie eingehen auf sie und sie zuerst zu begreifen streben. Die Schwächen der frühern, noch weniger reifen Vernunft, die Täuschungen der Menschen berechtigen uns nicht, die Ueberlieferungen der Geschichte ohne weiteres beiseitezuschieben; sie sind da, ein Gegenstand unsers Nachdenkens; wir müssen sie untersuchen. Wer dies von sich ablehnte, der würde sich einer groben Vernachlässigung der Erfahrung schuldig machen.

Ueber diesen Punkt kann kein Streit sein. Unsere Ohren dürfen wir den Worten der Menschen, unsere Erfahrung ihren Gewohnheiten nicht verschließen. In ihren Worten und Gewohnheiten ist der Nachhall ihrer Vergangenheit. Wie viel Unsinn, wie viel Verkehrtes und Verdammliches wir auch in ihnen finden mögen, das alles gehört zu der Natur unserer nächsten Umgebungen und muß daher von uns beachtet werden; von ihm sind wir nicht losgekommen durch unsere Kritik. Aber in unsern vorher aufgestellten Sätzen ist schon der Punkt angedeutet, über welchen der Streit herrscht. Wir haben die Vermuthung geäußert, daß die Sitten und Gewohnheiten der Menschen uns vielleicht am meisten fördern und zu der Reife unsers gegenwärtigen Urtheils bringen könnten. Wenn diese Vermuthung richtig wäre, so würden wir der Beobachtung des Menschen, der Erforschung seiner Geschichte, wie sie als ihr letztes Ergebniß unsere gegenwärtigen Meinungen und Gewohnheiten abgesetzt hat, einen Vorzug einzuräumen haben vor der Beobachtung der ganzen übrigen Natur. Der ganze Streit über die Autorität würde sich demnach um die Frage zusammendrängen lassen, ob es besser sei, den Unterricht der ganzen Natur oder den Unterricht der Menschen zu suchen, der Menschen,

wie sie nun eben jetzt in ihrer geschichtlich erwachsenen Bildung bestehen. So gestellt, wird ihre problematische Natur einleuchten.

Die gewöhnliche Meinung spricht sich für den Unterricht durch die Menschen aus. Das ist natürlich, denn sie gehört ja selbst der Gewohnheit an. Sie kann freilich auch die Erfahrung für sich anführen in einzelnen Beispielen, welche gezeigt haben sollen, daß der Mensch von der menschlichen Gesellschaft und ihrem Unterricht verlassen verwildere; aber solche Beispiele stehen zu vereinzelt, als daß sie beweisende Kraft haben sollten. Das Urtheil des vorigen Jahrhunderts ist anderer Meinung und auch die Meinung der jetzigen Zeit neigt sich noch in manchen Punkten dem Gegentheil zu. In der schönen Kunst, sagt man, sollen wir die Natur studiren; die Nachahmung der Alten, der Unterricht der Kunstschulen führt nur zu Verkehrtheiten und trübt das Auge für die Wahrheit der Natur, welche unsere Lehrmeisterin bleiben muß; nur das hat die Alten groß gemacht, daß sie die Natur zu ihrem Muster nahmen. In der Religion sollen wir Gott in der Natur oder auch die Natur selbst als Gottheit verehren lernen, nicht aber den Autoritäten der Menschen folgen, welche voll sind von Aberglauben, Verworrenheit und Streit. In allen gesellschaftlichen Einrichtungen finden wir das Verkünstelte wieder, gegen welches dieser Streit für die Natur und gegen die Kunst der frühern Geschlechter der Menschen gerichtet ist; auf die Triebe der Natur verweist man uns, von ihnen sollen wir uns in unserm ganzen sittlichen Leben leiten lassen. Es liegt aber in der Richtung dieses Streites, daß er in den Meinungen über das Erziehungswesen am stärksten sich äußert; denn in ihm herrscht der Unterricht durch die Menschen vor. Rousseau, den wir früher anführten, hat sich daher auch vorzugsweise auf diese Seite unsers gesellschaftlichen Lebens geworfen.

In der Erziehung ist bisher die Praxis immer der Meinung gefolgt, daß der junge Mensch der Autorität der Alten nicht

entbehren könnte. Nicht zunächst den Trieben und dem Unterrichte der Natur wollte man den Zögling überlassen, sondern an die Gewohnheiten und Lehren der Aeltern und Erzieher wurde er herangezogen. Davon haben auch die Theorien der Naturalisten in der Pädagogik nicht ganz abgehen können, vielmehr sie haben fast das Gegentheil ergriffen; sie wollten den Zögling soviel als möglich ganz in die Gewalt seines Erziehers bringen, ihn möglichst dem Beispiele und den Lehren der übrigen verdorbenen Masse der Menschen entziehen, nur unter der einen Bedingung, daß der Erzieher selbst von den Vorurtheilen der Gewohnheit frei allein der Natur folgte und seinen Zögling dem Unterrichte der Natur übergäbe. Nur die Erscheinungen sollen diesen belehren; jener soll ihm nur den Zugang eröffnen zu den verborgenen Erscheinungen der Natur. Diese Maximen sind nun freilich nicht praktisch geworden; man hat nicht unbemerkt lassen können, daß man den Zögling gegen den Einfluß der übrigen Menschen nicht sichern könnte, daß der Erzieher zu viel sich anmaßte, wenn er allein als unverdorben unter den irrenden Menschen sich darstellen wollte, daß er auch seinen Zögling nicht dem Unterrichte der reinen Natur zuführte, wenn er sie ihm unter dem Lichte seiner eigenen Naturkenntniß zeigte. Die Autorität der Erziehenden über ihre Zöglinge ist daher geblieben; aber jene Maximen haben doch nicht verfehlt, ihre Bande zu lockern.

Wir sind weit davon entfernt, die alte Erziehung, welche die Banden der Autorität zu scharf anzog und die Freiheit der Kinder tyrannisch zügeln wollte, der neuern vorzuziehen; im Gegentheil sind wir davon überzeugt, daß die Maximen der Freiheit eine wohlthätige Wirkung auf das Erziehungswesen ausgeübt haben. Aber indem man die Autorität ganz beseitigen wollte und die Freiheit anderswo suchte, als wo sie zu finden ist, in der Abhängigkeit von der Natur und nicht in dem Anschluß an die Menschen, ist man nur zu Schwankungen in den

Lehren und in der Praxis der Pädagogik gekommen. Daraus sind Maximen hervorgegangen, welche in jedem Augenblicke von der Praxis widerlegt werden. Man schreibt vor, der Erzieher sollte keinen Gehorsam fordern, ohne Ueberzeugung dagegen zu bieten, keinen Unterricht ertheilen, der nicht Verständniß fände; Zwang zum Gehorsam, blinder Gehorsam entwürdige den Menschen, ohne ihn zu bilden; man verwirft den Gedächtnißkram, welcher nur Worte ohne Sachen gebe. Aber die Praxis führt überall die Clausel ein: soviel als möglich. Eine sehr unbestimmte Clausel; das Maß der Beschränkung gibt sie nicht an. Hierin ihr nachzuhelfen, sind wir freilich außer Stande; das praktische Geschäft der Erziehung muß die individuellen Verhältnisse bedenken, die wir nicht erschöpfen können; aber es bietet schon eine Hülfe, wenn wir die allgemeinen Grundsätze geltend machen, welche den Uebertreibungen einer einseitigen Theorie sich entgegensetzen.

Am leichtesten ist es doch, in der Erziehung der Jugend die Nothwendigkeit menschlicher Autorität zu vertheidigen. Es ist die Unreife der jugendlichen Vernunft, was die Hülfe anderer Menschen in der Leitung ihres Urtheils fordert. Nur so weit, haben wir bemerkt, können wir unserer eigenen Vernunft vertrauen, als sie reif ist. Die Folgerung läßt sich nicht abweisen, daß die Jugend am wenigsten ihrer eigenen Einsicht überlassen werden kann. Es ist nur die Frage, auf welchem Wege sie am besten zur Reife und zur Freiheit des eigenen Urtheils gebracht werde. Darüber haben sich die Meinungen gespalten. Die einen wollen sie durch den Unterricht der ganzen Natur sich zeitigen lassen, die andern bevorzugen vor der übrigen Natur die Leitung der Menschen. Nur die letztern gehen auf eine Erziehung des Zöglings durch den Erzieher ein und es ist daher die Pädagogik in Widerspruch mit sich selbst, welche von der Leitung der Natur im allgemeinen die Erziehung erwartet. In der Erziehung muß die Autorität anderer

Menschen den Vorzug vor der Autorität der ganzen Natur behaupten.

Welchen Menschen dieser Vorzug zunächst zufällt, darüber hat schon die Natur entschieden. Nur in Fällen der Noth kann er den Aeltern entzogen werden. Der Naturordnung nach stehen sie den Kindern am nächsten; sie sorgen für die Pflege des Kindes; ihrer Macht ist es unterworfen; sie gibt ihnen das Recht, sein Leben zu leiten, wo seine schwache Vernunft sich selbst zu leiten noch nicht vermag. Ihre Autorität über das Kind ist nur eine Fortsetzung der Autorität der Natur; wo ihre Gebote übertreten werden, kommt ihnen das Recht des Zwanges und der Strafe zu; das Recht der Individualität und der Selbständigkeit des Kindes reicht nicht weiter als seine schwache Vernunft; der Anlage nach ist es vorhanden; zur Wirklichkeit soll es erst gebracht werden. Mit der Autorität der Aeltern gewinnen auch ihre gesellschaftlichen Verhältnisse eine Autorität über die Unerzogenen; mit ihnen ist das Leben der Aeltern verwachsen; je weiter sie reichen, um so weiter wird auch das Leben des Kindes von ihnen ergriffen. Sitten und Gewohnheiten ihrer geselligen Gemeinschaft werden den Kindern ein natürliches Gesetz, in welches sie sich zu fügen haben. Hierdurch gewinnt das öffentliche Leben seine Macht über die Jugend; sie haben sich ihm zu fügen, in seine Ordnungen sich zurechtzufinden; so ist auch die Autorität der öffentlichen Erziehung nicht abzuweisen. Mitten in der Familienerziehung herrschen öffentliche Sitte und öffentliches Gesetz. Alles das sind Ordnungen der Natur, welche uns am meisten an andere Menschen heranziehen; in seiner Jugend muß der Mensch ihnen gehorchen, soweit er sie begreifen kann, mit freiem Entschluß, soweit sie ihm unverständlich bleiben, mit Zwang. Ueberzeugung läßt sich nur nach jenem Maße bieten, Gehorsam aber muß in allen Fällen verlangt werden. Das Recht der Natur, das Recht des Stärkern übt über die Unerzogenen eine harte Gewalt.

Aber alle Gewalt würde nicht erziehend wirken, wenn sie nicht Vernunft weckte. Zu ihrer Weckung trägt die ganze Natur bei. Die Erziehung der Menschen tritt an uns heran mit der Macht der Naturerscheinungen; wie diese uns unterrichten, so unterrichtet jene uns auch. Doch unter Natur und Natur müssen wir unterscheiden, weil nicht alle Natur einen gleich faßlichen Unterricht uns gibt. Es ist nicht immer die nächste Umgebung, welche durch ihren Zwang am besten uns bildet. Wir wählen daher für unsere Bildung die Erscheinungen aus, welche uns am verständlichsten sind, um an ihnen unser Nachdenken haften zu lassen. Welcher Art diese Erscheinungen sind, darüber werden wir kaum zweifelhaft sein können. Die Zeichen oder Erscheinungen, welche die große Natur uns von sich gibt, können wir nur schwer uns entwirren; in den Gedanken des Kindes bleiben sie unverstanden liegen; sie wecken seine Aufmerksamkeit nur mit Gewalt; sein Nachdenken haftet nicht an ihnen. Nach der Ordnung der Natur sind die Zeichen der Menschen unserm eigenen Wesen am nächsten verwandt; an ihnen kann sich unsere Natur am leichtesten nähren, nach einem Gesetze, welches durch die ganze Natur waltet. Daher ist der Verkehr mit ihnen das, was die Aufmerksamkeit des Kindes am leichtesten fesselt, und das beste Erziehungsmittel für unsere Vernunft; daher muß er auch die meiste Autorität über uns in der Erziehung üben. Der Mensch bildet sich am besten am Menschen. Durch die Zeichen von andern Menschen, unsern Erziehern, empfangen wir ihre Gebote und ihren Unterricht. Wir können diese Zeichen ihre Sprache nennen im weitesten Sinne des Wortes; doch unterscheiden wir von ihnen die Sprache im eigentlichen Sinne, die Wortsprache, weil sie das vollkommenste Mittel für die Mittheilung ist. Ihre Autorität über uns in unserer Erziehung wird daher auch die größte sein müssen. Alle leichtverständliche Gebote und aller leichtverständliche Unterricht wird uns durch sie mit-

getheilt und sie ist eine Sache der Gewohnheit und der Ueberlieferung.

Wir berühren hiermit eine Frage, welche im Unterrichtswesen unserer Zeit viel Streit erregt hat, ob der Sprachunterricht oder der Unterricht in den Sachen vorzuziehen sei. Doch nur soweit sie das Verhältniß von Autorität und Vernunft betrifft, kann sie hier erörtert werden. Die Fragstellung ist ungenau; es kann nicht unbemerkt bleiben, daß wir Sachen erkennen und lehren wollen und die Sprache nur ein Mittel ist; aber zu den Sachen gehört auch der Mensch und die Frage würde sein, ob wir ihn zum nächsten Objecte unsers Unterrichts machen sollten oder das weite Reich der ganzen Natur. Am leichtesten sondert er sich uns ab zu einem Gegenstande verständlicher Erforschung; viele haben gemeint, er wäre der einzige Gegenstand, den wir in seiner Selbständigkeit erkennen könnten; das lassen wir dahingestellt, aber gewiß ist er das Ding, dessen freies Leben und selbständiges Wesen uns am leichtesten zugänglich ist. Nach der Regel nun, daß wir mit dem Leichtesten den Unterricht beginnen müssen, haben wir den Unterricht über den Menschen jedem andern vorzuziehen. Von allen Erscheinungen oder Werken des Menschen ist uns aber seine Sprache das Verständlichste; sie ist zum Verstehen gemacht; daher müssen wir mit dem Sprachunterricht beginnen. Dies gibt dem Sprachunterricht sein entschiedenes Uebergewicht über den Unterricht in der Kenntniß der Natur. In der Praxis des Unterrichtswesens hat er es immer behauptet. Gehen wir auf die ersten Anfänge des Unterrichts zurück, so finden wir, daß Sprachübungen uns erst dazu vorbereiten müssen, einen weitern Unterricht zu empfangen. Die Mutterfprache ist das erste, was uns beigebracht wird; in ihre Kenntniß müssen wir schon ziemlich weit eingerückt sein, um den Lehrer zu verstehen; allen unsern Unterricht über die Natur empfangen wir durch ihre Vermittelung. Mit dem Schatze der Muttersprache empfangen

wir einen Schatz von Vorstellungen, Ueberlieferungen einer alten Zeit, ein reiches Erbe vieler Geschlechter; indem wir die Sprache kennen lernen, geht dieser Schatz auf uns über. In dem Unterrichte, welchen wir empfangen, lernen wir die Natur nur kennen, wie sie hindurchgegangen ist durch den Mund und die Gedanken der übrigen Menschen, unserer Lehrer. Spätern Zeiten mag es überlassen bleiben, sie in selbständiger Forschung aus sich selbst kennen zu lernen; solange wir im Unterricht anderer bleiben, lernen wir die Sachen aus der Sprache kennen oder nach Anleitung der Sprache. Ueber diesen Vorzug des sogenannten Sprachunterrichts vor dem sogenannten Sachunterricht kann in der Praxis gar kein Streit herrschen; in der Muttersprache unterrichtet jeder Lehrer zuerst und will auch zuerst, daß man seine Sprache verstehen lerne; der Streit erhebt sich erst, wenn die Frage eintritt, wie weit man im Unterrichte zurückgehen solle auf den Ursprung der Ueberlieferung, in welcher die Sprache den Schatz ihrer Zeichen und Vorstellungen auf uns gebracht hat. Dabei kommen auch Alterthümer der Muttersprache in Betracht und das Verhältniß der neuern zu alten Sprachen und zu dem Schatze der Vorstellungen, welchen sie uns überliefern sollen. In seinem Mittelpunkte dreht sich dieser Streit um die Frage, welche schon bei Betrachtung der Naturwissenschaften angeregt wurde, ob wir im Unterrichte bei der Ueberlieferung der neuern Zeit stehen bleiben sollten oder auch die Ueberlieferung der ältern Zeit zu berücksichtigen hätten. Ueber ihn kann man sich erst entscheiden, wenn über das Verhältniß der Gegenwart zur Vergangenheit entschieden ist; die Frage nach dem Vorzuge des Sprachunterrichts vor dem Sachunterricht ist davon unabhängig. Ueber sie entscheidet der allgemeine Gesichtspunkt, welchen wir festhalten müssen, daß der Jugendunterricht weniger dazu bestimmt ist, die Jugend in das Verständniß der Natur als in das Verständniß der gesellschaftlichen Verhältnisse unter den Menschen einzuführen; denn darauf

zweckt er ab, sie zu befähigen, ein selbständiges Glied derselben zu werden.

Freilich könnte man einwerfen, auch ein selbständiges Glied der Natur sollte der Mensch werden. Aber die Freiheit von ihr, die Macht, welche er über ihre weitern Kreise erwerben kann, hängt von seinem Anschluß an die menschliche Gesellschaft ab; einzeln für sich vermag er sehr wenig über sie. Um sie zu bewältigen, bedarf er der Hülfe anderer Menschen und nicht weniger um sie verstehen zu lernen. In unsern Werken sind wir zunächst an den kleinern Kreis verwiesen, der von unsern Umgebungen nach der Ordnung der Natur uns am verwandtesten ist. Das ist das Gesetz der Erziehung, daß wir vom Leichtern zum Schwerern fortschreiten müssen. Es läßt uns die Sprache als das allgemeinste und verständlichste Band unter den Menschen zuerst in den Unterricht ziehen. Denn darauf haben wir das größte Gewicht zu legen, daß die Sprache die verständlichsten Erscheinungen uns vorlegt. Wenn wir auch nicht sagen wollen, daß nur der Mensch einen uns verständlichen Gegenstand für unser Nachdenken uns bietet, so bleibt es doch gewiß, daß die Erscheinungen der übrigen Natur uns meistens unverständlich bleiben, während die Worte und Werke der Menschen Zeichen uns geben, welche schon das Kind verstehen lernt. Wer auf die Uebung des Verstandes im Jugendunterrichte dringt, der wird nicht leugnen können, daß dieser Zweck durch das Verständniß der Sprache am leichtesten erreicht wird. Die Erscheinungen der Natur können wir zum größten Theil nur unserm Gedächtnisse einprägen; wir staunen sie an, unser Verstand aber wird durch sie nicht geübt. Die Mittheilungen durch die Sprache fordern sogleich unser Nachdenken über ihren Sinn heraus. Zwar auch in der Sprache werden wir an Autorität verwiesen und zugestehen müssen wir, daß wir sie in ihren ersten Motiven nicht begreifen; aber dies beruht nur auf der Naturnothwendigkeit, welcher alle menschliche Werke, auch die Sprache,

unterworfen sind; von ihr, als einem anklebenden Schein, sollen wir die Absicht des Redenden unterscheiden und das gelingt uns auch ganz gewöhnlich; dann hat der Verstand einen übersinnlichen Grund der Erscheinung entdeckt und eine Einsicht gewonnen, auf welcher seine weitere Bildung fußen kann.

Doch von der Autorität sagen wir uns in dieser Uebung des Verstandes nicht los. Wenn wir die Absichten des Redenden erkennen, so folgt seiner Rede unser Wille und Verstand. Das ist der Gang jeder Verständigung unter den Menschen. In der Erziehung sieht sich der Zögling daran gebunden, auf die Worte des Erziehers zu hören. Sie sind ihm eine Natur, welche mit derselben Nothwendigkeit ihre Autorität ausübt, wie die Erscheinungen der unverständlichen Natur. Der Unterschied zwischen beiden Autoritäten beruht nur darauf, daß diese uns blindlings bindet, jene ein Verständniß der Absichten des Erziehers verstattet. Wenn wir die Worte des Erziehers verstanden haben, dann können wir seine Absichten prüfen. Dabei sind zwei Fälle möglich, wir können sie billigen oder verwerfen; in beiden Fällen aber werden wir frei von der Autorität des Erziehers, im letztern indem wir seinen Geboten und Lehren den Gehorsam versagen, im erstern, indem wir ihnen zwar gehorsam bleiben, aber nicht mehr weil sie Gebote und Lehren des Erziehers, sondern weil sie unsere Ueberzeugung geworden sind. So wird das Verständniß der Sprache ein Mittel zur Befreiung von der Autorität und zum Leben in freier Ueberzeugung. Die Autorität aber geht der Befreiung von ihr der Natur der Sache nach voraus. Sie soll in der Erziehung nur dazu dienen, uns zu selbständigen Gliedern der menschlichen Gesellschaft, zu mündigen Menschen zu machen. Ihre wohlthätige Wirkung in der Erziehung wird niemand leugnen dürfen.

Aber nur als Mittel wirkt sie wohlthätig; aus unmündigen werden wir mündige Menschen. Dann, sagt man, soll die Autorität aufhören. Wenn der Mensch erzogen ist, dann soll

er nur seiner Ueberzeugung leben und muß sich schämen, wenn er noch in Gehorsam den Worten anderer folgt. Die Autorität hat ein Ende; sie soll der Vernunft weichen.

Wenn man von der Erziehung zu diesen Gedanken über das mannbare Alter kommt, so hält es nicht schwer, ihren Irrthum zu erkennen. Alte Philosophen haben schon immer bemerkt, daß auch der mündige Mensch noch der Erziehung bedarf und an die Stelle der Aeltern für ihn die Gesetze treten; sie meinten damit nicht allein die Gesetze des Staats, sondern auch der Sitte, des herkömmlichen Gebrauchs. Nicht allein seine leidenschaftlichen Aufwallungen sollten durch diese Gesetze gezügelt werden, sondern auch bei ruhiger Ueberlegung sollte er durch ihre Autorität sich leiten lassen. Sehr weit greift diese Autorität in das ganze Getriebe unsers Lebens ein. Herkömmliche Sitten und Gewohnheiten der Uebereinkunft, deren Gründe wir zum kleinsten Theil vor der Vernunft zu rechtfertigen im Stande sind, beherrschen uns fast auf jedem Schritt; wir brauchen nur an die Autorität der Sprache zu denken, um zu bemerken, daß alles unser Denken in herkömmliche Formen sich schicken muß. In welchen Widerspruch mit sich selbst verwickeln sich die, welche alle Autorität der Gewohnheit von sich werfen möchten. In ihrem Streit gegen sie müssen sie der Gewohnheit der Sprache Gehorsam leisten. Die ungeduldige Vernunft wüthet gegen sich selbst. Der Erziehung will sie sich entziehen, wie das unbändige Kind; aber sie bleibt in der Zucht ihrer Unmündigkeit. Der erwachsene Mensch mag sich schämen, dem Worte des einzelnen zu gehorchen ohne seine eigene Ueberzeugung, aber den Geboten der allgemeinen Gesellschaftsordnung bleibt er unterthan, solange seine Vernunft im Werden ist, auch wenn er ihre Einzelheiten nicht verstehen kann. Die werdende Vernunft des Menschen bedarf noch immer der Erziehung.

Das Einzelne in den Sitten unserer Gesellschaftsordnung, habe ich gesagt, bindet uns zum Gehorsam, ohne daß wir es

zu verstehen wüßten; die Belege hierzu würden nicht weit zu suchen sein; das Beispiel der Sprache kann uns genügen; aber das hindert nicht, daß wir im allgemeinen die Gründe dieser Autorität begreifen können. Hiervon hängt unsere Rechtfertigung ab, wenn wir uns der Autorität unterwerfen, obgleich wir auf Vernunft dringen und vom Verständniß der Autorität ein Ende des blinden Gehorsams fordern. Ganz blind soll dieser Gehorsam nicht bleiben, weil wir im allgemeinen seine Gründe einsehen können. Unsere Vernunft fordert, daß wir die Autorität soweit als möglich beseitigen und an ihre Stelle den verständigen und willigen Gehorsam setzen.

Ein Grund der Autoritäten, welchen wir uns unterwerfen, liegt in der Macht, welche sie über uns haben. Wir unterziehen uns der allgemeinen Meinung, den einmal bestehenden Einrichtungen und Gebräuchen, in welchen wir aufgewachsen und welche von unserer Erziehung aus selbst in unsere Gewohnheiten eingedrungen sind. Gegen diese Mächte, sehen wir ein, können wir nicht streiten; unsere Macht reicht nicht aus, einen erfolgreichen Widerstand ihnen entgegenzusetzen; Mächtigere herrschen über uns; sie haben die Meinung ihrer Unwiderstehlichkeit für sich; wir würden uns nur ins Verderben stürzen, wenn wir ihrer Autorität uns entziehen wollten; oder die Majorität überstimmt uns, ihren Beschlüssen müssen wir uns fügen. Im allgemeinen ist es immer die Macht der öffentlichen Meinung, welcher wir uns in solchen Fällen ergeben, mögen wir mit unserm Urtheil der laut ausgesprochenen Majorität der Stimmen uns unterwerfen oder dem stillschweigenden Gehorsam, welcher aus Furcht der Menge den mächtigen Herrschern nicht zu widerstehen wagt. Wenn wir aber in solcher Weise der Majorität weichen, so ist es doch nur eine Macht blinder Natur, welcher wir gehorchen; der brutalen Gewalt der Naturerscheinungen steht diese Macht einer unvernünftigen Menge ganz gleich; wir unterwerfen uns ihr, weil wir nicht anders

können; innerlich bleibt unsere Vernunft gegen sie in Empörung und wir harren nur der Zeit, wo die Majorität sich ändere, um unsere bessere Ueberzeugung zur Herrschaft zu bringen. Das ist nicht der willige Gehorsam, welchen die Vernunft fordert; der Grund, welcher für ihn angeführt wird, stützt sich allein auf die Macht der ursprünglichen Natur, einer Erscheinung, von welcher wir nichts verstehen, deren Sinn uns weder im einzelnen noch im ganzen aufgegangen ist.

Die Sache aber ändert sich, wenn wir in dieser Autorität nicht allein eine unwiderstehliche Macht, sondern auch eine verständige Ordnung erkennen lernen. Im allgemeinen wird dies nun auch nicht schwierig sein. Wir haben bemerkt, daß die Gewalt, welche die bestehende Sitte und herkömmliche Gesellschaftsordnung über uns ausübt, auf der öffentlichen Meinung oder der Majorität der Stimmen beruht. Wenn wir die Autorität der allgemeinen Gewohnheit vertheidigen, so vertheidigen wir nur das Recht der öffentlichen Meinung, das Recht der Majorität über den einzelnen Menschen. Wir würden die Wahl haben, ob wir in unserm Leben mit den übrigen unserer geselligen Gemeinschaft gehen und ihren Gewohnheiten uns fügen oder ob wir uns von ihnen absondern und keine Gemeinschaft mit ihnen pflegen wollten; wer aber kein Sonderling ist, der wählt das erstere, selbst unter der Gefahr, daß in seiner Meinung das Bessere unterliege. Wir wollen nicht sagen, daß die öffentliche Meinung immer das Beste wähle, aber sie hat auch gute Gründe für sich und es ist immer besser, mit ihr zu wirken, als von ihr sich absondernd nichts vorwärts zu bringen. In dieser Weise folgt man seiner eigenen Ueberzeugung allein und pflegt sein Bewußtsein, verliert aber seine Macht; in jener Weise kann man seine Ueberzeugung für sich behalten und seine Macht in der Geschichte behaupten. Die Geschichte ist das Ergebniß der öffentlichen Meinung. In den Gewohnheiten der Völker drückt sie den Willen der Mehrheit aus. Wenn wir

ihrer Autorität uns fügen, so können wir sicher sein, daß wir nicht allein einer unwiderstehlichen Macht der Natur nachgeben, sondern auch guten Gründen der Vernunft.

Man mag also viel über die Ausartungen der Gewohnheit, über verdorbene Sitte, über die Gesetze klagen, welche das Unrecht zum Recht gemacht hätten, man wird doch nicht sagen dürfen, daß wir ihrer Autorität uns entziehen müßten, um nicht einer brutalen Macht zum Raube zu werden. Der Menge der Menschen folgt das Urtheil des Weisen, weil er nicht sich allein für weise hält. Auch die andern haben Vernunft und Erfahrung; auch er bedarf der Ergänzung seines Wissens, und wenn auch die Mehrheit nicht über die Wahrheit entscheiden kann, so hat sie doch eine große Masse der Erfahrungen für sich und darf sich rühmen, daß sie die wahre Lage der Dinge besser zu übersehen im Stande sei als der Einzelne. Wenn wir daher die verdorbenen Sitten tadeln und ihrem Einflusse uns zu entziehen suchen, so ist es nur, weil unsern Gedanken das Beste vorschwebt und wir meinen, daß Besseres sich erreichen ließe als die gegenwärtige Ordnung der Dinge; es ist ein idealer Schwung unserer Gedanken, der uns zur Reform der Sitten treibt; weit davon entfernt ihn zu tadeln, rathen wir den Versuch an, ihn in die Wirklichkeit einzuführen; wollen wir aber das, so müssen wir erst die Sitten und Meinungen der Menge zu Rathe ziehen; sie geben den Ausschlag über die Wirklichkeit, und im Anschluß an sie, ihrer Autorität uns fügend, können wir unserm Ideal der Sittlichkeit Boden in der Geschichte gewinnen. Die Autorität der herrschenden Sitte soll nicht blos eine Autorität der Naturnothwendigkeit sein, sondern auch auf der Ueberzeugung beruhen, daß in ihr Gutes uns zufließt, welches zur Grundlage des Bessern gemacht werden kann.

Wenn wir beweisen sollten, daß diese Ueberzeugung nicht täusche trotz aller der verdorbenen Sitte und der Verkehrtheiten in unserm geselligen Leben, gegen welche unsere Vernunft sich

empört, so würden wir uns wieder auf die Sprache zu berufen haben als auf das einleuchtendste Beispiel. Auch an ihren Gewohnheiten können wir manches tadeln, aber noch niemanden ist es eingefallen, sie im allgemeinen verwerfen zu wollen. Ihre Einzelheiten geben uns viel zu denken, was wir nicht begreifen können; wir geben uns ihnen willenlos hin und fühlen die Macht ihrer Autorität, dieser Autorität, welche für uns dichtet und denkt; wir versuchen auch an ihr zu bessern und sie weiter auszubilden; aber selbst der Mächtigste unter den Redebegabten vermag nicht viel über sie; in ihrer Autorität wird er eine wohlthätige Macht gewahr, welche seinem Verständniß vorausgeht und die Ueberzeugungen seiner Vernunft zur Reife gebracht hat. Was gibt der Sprache diese Macht? Es ist das Bewußtsein, daß auch der Weiseste lernen muß von seinen Mitmenschen, daß er der Mittheilung bedarf, wenn seine Vernunft wachsen soll in kräftigem Gedeihen; die Sprache vermittelt ihm diese Mittheilung, und selbst die eigensinnigsten ihrer Gesetze muß er daher über sich ergehen lassen. Aber es ist nicht das Beispiel der Sprache allein, was für eine solche Autorität spricht, die ganze Geschichte bezeugt sie. Von ihr haben wir unsere Sitten, die Grundlage unserer Cultur empfangen, Gutes und Böses, was unter uns und über uns herrscht; beides haben wir zu überwachen; das eine um es zu bewahren und aus ihm seine Folgerungen zu ziehen, das andere um es im Streite mit ihm zu büßen und zu bessern. Dieser doppelten Verpflichtung können wir uns nicht entziehen. Das ist die Autorität, welche die Vergangenheit über unsere Gegenwart und Zukunft ausübt.

Wenn wir auf den Einzelnen sehen, so werden wir den Ursprung dieser Autorität in den ersten Keimen seines Lebens finden. Wie ein Glied ist er hervorgegangen aus den Lebenstrieben der menschlichen Gemeinschaft; wenn er nur einem Theile derselben den Beginn seines Lebens verdankt, auch dieser Theil ist nur Glied des Ganzen. Durch seine Erziehung rückt

das Kind allmählich tiefer in die größere Gemeinschaft der Menschen ein; es lernt sie begreifen, wird zuletzt ein selbständiges Glied des Ganzen, welches am Fortgang der Geschichte arbeitet. Seine Arbeit hängt von seiner Hingebung an das Werk ab, in welches der Einzelne verflochten ist vom Beginn bis zum Ende seines Lebens. Wir wollen nicht davon reden, daß er dem Ganzen zu Dank verpflichtet ist und den Vorfahren, seinen Lehrern, dem ganzen Kreise der Mittheilung, in welchem seine Vernunft gewachsen ist, Pietät schuldet, diese Rücksichten möchte man zu zart finden; aber der thatkräftige Mann, welcher dem Werke der Reform seine Pflicht gewidmet hat, wird dennoch nicht leugnen können, daß er auf die Worte und Werke der frühern Geschichte hören und ihnen gehorchen muß, wenn er das von ihnen Begonnene zu einem bessern Ende fortführen will. Nur nicht alles von der Geschichte Hergebrachte will er bestehen lassen; am Einzelnen denkt er zu bessern; aber im allgemeinen muß er ihm die Autorität zugestehen, welche der Fortsetzer eines Werkes dem Beginner nicht versagen kann.

Diese Autorität der Geschichte und der geschichtlich begründeten Gebräuche unterscheidet sich nun aber wesentlich von der Autorität der Natur und hierauf beruht es, daß wir uns gegen jene ganz anders zu verhalten pflegen als gegen diese. Der Unterschied hierin geht so weit, daß die letztere gar nicht für Autorität gehalten worden ist. Die Autorität der Sinne nehmen wir hin, ohne uns gegen sie zu sträuben, weil wir wissen, daß wir ihr nicht entgehen können; gegen die Autorität der Menschen sträuben wir uns. Auch trifft jene kein Widerstreben, weil wir wissen, daß sie uns unterrichtet, während wir von dieser fürchten, daß sie uns zum Irrthum verleiten könnte. Der Kampf und die Klagen sind daher nur gegen die letztere gerichtet. Der unbedingten Nothwendigkeit der Natur ergeben wir uns; was die Geschichte gebräuchlich gemacht hat, können wir meiden, ändern und bessern. Doch ist darum die erstere nicht weniger

hart als die andere; nur weil die letztere uns zum Irrthum verleiten kann, erscheint sie uns härter. Aber warum kann sie zum Irrthum verleiten? Nicht weil sie Geschichte und Gebrauch ist, sondern weil sie ein Urtheil mit sich führt. Ohne Gefahr des Irrthums würden wir uns ihr hingeben, sie hören und als einer Thatsache uns ihr fügen, wenn wir nicht ohne Prüfung dem Urtheile beistimmten, zu welchem sie uns überreden möchte. Die Gefahr, daß sie uns täusche, tritt erst ein, wenn das Urtheil der andern uns besticht, das Gebräuchliche für richtig und gut zu halten. Den Gewohnheiten der andern, soweit sie uns zwingen, dürfen wir gehorchen, aber wir müssen uns hüten, sie als unverbesserlich hinzunehmen. An sich also, werden wir sagen müssen, ist die Autorität der Gewohnheit nicht härter als die Autorität der Natur; aber diese führt kein Urtheil mit sich; sie legt unverfälscht und treu nur die Erscheinungen vor und überläßt es unserer eigenen Vernunft, sie zu verstehen, jene dagegen sucht uns durch Beispiel und Ueberredung der Menschen auch ihr Urtheil aufzudrängen, und wenn wir dem nachgeben, dann wird sie härter.

Diese Gefahren der menschlichen Autorität dürfen wir uns nicht verhehlen; sie sind nicht geringzuachten. Die Verbindung des Urtheils mit der Erscheinung ist in ihr sehr enge. Mit dem Worte geht schnell der Gedanke, mit der Ueberlieferung schnell der Beifall über. Von Jugend an sind wir gewöhnt, der Meinung und dem Beispiel anderer zu folgen; in ihrer Nachahmung haben wir reden und leben gelernt; der Nachahmungstrieb leitet uns früher als das eigene Nachdenken; Worte nachzureden und sie für Gedanken zu nehmen, Lebensweisen uns anzueignen und sie für nothwendig und gut zu halten, ist leichter, als ihren Werth zu schätzen. Die süße Gewohnheit des Daseins opfern wir nicht gern, die träge Gewohnheit läßt uns den Schein des Lebens für die Wahrheit nehmen. Genug, von dem Beispiel und der Ueberredung der

andern Menschen sehen wir uns endlich stärker gefesselt als von der Natur, und die Meinung ist nicht ohne Grund, daß diese zweite Natur der menschlichen Autorität unsere eigene Vernunft härter drücke als die erste Natur der sinnlichen Erscheinungen. Die Gefahr, von ihr uns leiten und irreleiten zu lassen, muß uns größer erscheinen als die Gefahr, in der Botmäßigkeit der Natur zu bleiben.

Wo aber die Noth am größten ist, ist auch die Hülfe am nächsten. Die Gefahr, welche die Autorität der Menschen uns bringt, entspricht der Größe ihrer Macht über unsere Vernunft und diese Macht hat ihre guten Gründe. Sie ist stärker über unser Urtheil als die Erscheinungen der Natur, welche uns nur über ihr Vorhandensein unterrichten, aber unserm Urtheil keinen Beifall abzwingen oder abschmeicheln über ihren Werth, weil der Macht der Natur in ihr die Macht der Vernunft sich zugesellt hat. Die Macht der Natur ist in ihr geblieben; wie wir schon gesehen haben, zwingen uns die Erscheinungen des Menschen in demselben Grade, ihr Vorhandensein anzuerkennen, wie jede andere Naturerscheinung; aber sie haben noch eine andere Macht; ihre nähere Verwandtschaft mit uns legt es uns näher, sie zu beachten, als andere Dinge, und diese nähere Verwandtschaft macht es uns leichter, sie zu verstehen; in der Hauptsache beruht sie darauf, daß in den Erscheinungen des Menschen Vernunft sich verräth. Die schwache Vernunft des Menschen kann irren, aber sie bleibt uns immer verwandter als die vernunftlose Natur; wir müssen sie hören; unsere Verwandtschaft mit uns nöthigt uns auch, auf ihre Irrthümer einzugehen und womöglich sie zu bessern; in unserm Leben stehen wir mit ihr in zu enger Verbindung, als daß wir die Gemeinschaft mit ihrer Geschichte aufheben könnten. Und sollte sie wol ganz irregegangen sein? Das ist nicht anzunehmen, weil sie doch immer das Wahre sucht. Daher haben wir auch Hülfe zu erwarten von derselben Macht, welche uns Gefahr

droht. Wenn die menschliche Autorität das eigene Urtheil unserer Vernunft am leichtesten irreführen kann, so bietet sie auch die Erscheinungen uns dar, welche am leichtesten verstanden werden können und am stärksten unser eigenes Urtheil wecken. Die uns umgebende Menschenwelt legt uns Erscheinungen vor, wie die ganze übrige Natur; die einen wie die andern fordern unser Urtheil und können uns belehren oder auch täuschen; die erstern liegen unserm Urtheil näher und wecken es stärker; in demselben Maße aber, in welchem ihre Macht, uns zu verführen, wächst, wächst auch ihre Macht, unser Urtheil zu berichtigen.

Der Gefahr also, welche die Macht der Autorität uns bringt, dürfen wir nicht ausweichen und wir dürfen sie auch nicht fürchten, wenn wir uns mit ihr einlassen. Die Hülfe, welche sie uns schafft, ist nicht weniger groß. Vor allem aber haben wir, indem wir auf sie eingehen, daran zu denken, daß die Menschen eine sittliche Gemeinschaft bilden, in welchem kein Glied von dem Ganzen sich absondern darf. Hierauf weist uns die Geschichte in ihrem stetigen Zusammenhange hin; den einzelnen Menschen mit der Bildung seiner Vernunft würden wir gar nicht verstehen können, wenn wir ihn nicht als einen Zögling seiner Zeit betrachteten. Wie einen jeden andern, so müssen wir auch uns selbst aus unserer Zeit heraus zu verstehen suchen. Der Mensch ist nicht ein Product der Natur allein, sondern auch der Geschichte der Vernunft. In ihr wächst die Vernunft im allgemeinen unter der Hand der Ueberlieferung und ihrer Autorität. Diesem Wachsthum würden wir uns entziehen, wenn wir uns der Autorität der Geschichte entschlagen wollten. Was die Vorzeit begonnen hat, sollen wir fortsetzen; sie hat eine Autorität über uns, weil sie ein angefangenes Werk in der gegenwärtigen Bildung uns vorlegt, welches wir im Sinne der vergangenen Zeiten fortführen sollen und nicht in unserm Eigenwillen zur Seite legen dürfen, um

von neuem aus der rohen Natur heraus zu beginnen. Wer anders denkt, wer die Vergangenheit und ihre jetzt bestehenden Gebräuche austilgen möchte, um ein neues Leben für sich und andere anzufangen, der frevelt an dem Heiligthum der Geschichte und seine Werke werden vor der Macht der Zeiten nicht bestehen können.

Wer aber aus diesem Gesichtspunkt die Autorität der Geschichte über sein persönliches Leben betrachtet, wird auch bemerken müssen, daß zwischen Autorität und Vernunft nicht der unüberwindliche Streit besteht, welchen man sich eingebildet hat. In der Geschichte spricht das Wachsthum der Vernunft. Dieselbe Vernunft, deren Vermögen uns zugefallen ist und welche wir in uns zum Leben erwecken möchten, hat schon lange ihre Stimme erhoben in Menschen der Vergangenheit und redet auch jetzt noch in den Gewohnheiten, Sitten und Meinungen der gegenwärtigen Menschen. Wenn wir in der Mittheilung mit ihnen ihrer Autorität uns hingeben, haben wir nicht zu befürchten, daß wir einer unvernünftigen Macht in die Hände fallen, sondern nur eine uns ursprünglich fremde Vernunft suchen wir uns anzueignen. Das wird freilich nicht geschehen können, wenn wir gedankenlos in Trägheit des Willens und des Verstandes der Autorität der Gewohnheit uns hingeben, sondern dazu gehört eigenes Nachdenken und Prüfung dessen, was die Vergangenheit der Vernunft bietet. Wir sollen unterscheiden lernen, was in den Autoritäten der Gegenwart unserer eigenen Vernunft angeeignet werden kann, weil es vernünftig ist, und was Irrungen der Vernunft oder einer uns unzugänglichen Natur angehört. Das letztere müssen wir dahingestellt sein lassen; das erstere ist nur so lange für uns Autorität gewesen, als es noch nicht unserer Vernunft angehörte; sobald wir es uns angeeignet haben, hat sich die Autorität in Vernunft verwandelt. Was wir aber dahingestellt sein lassen müssen, das bleibt Autorität für uns; solange wir nicht seine

Gründe erkannt haben in Beschränktheit oder Verirrung der Vernunft, hat es das Vorurtheil für sich, daß noch Vernunft in ihm sich werde entdecken lassen, weil es von vernünftigen Menschen gebilligt wird. Ungeprüft sollen wir menschliche Meinungen weder annehmen noch verwerfen. Im engsten Verband mit den übrigen Menschen stehend, haben wir allem Menschlichen unsere sorgfältigste Beachtung zu schenken und über das Urtheil der Menge uns nicht so zu erheben, als hätten wir die Vernunft allein für uns. Wir bedürfen der Leitung und des Unterrichts; das ist das Fundament aller Autorität. Die Natur unterrichtet uns; darum hat sie Autorität über uns; aber die Menschen unterrichten uns, wenn nicht sicherer, so doch besser; darum haben sie eine stärkere Autorität über uns. Auch wo wir sie nicht verstehen, müssen wir versuchen, ob wir nicht zu ihrem Verständniß gelangen können.

Ist es nicht ganz ebenso auch in unserm Verkehr mit uns? Auch uns lernen wir erst verstehen. Auch unsere Gewohnheiten üben eine Autorität über uns aus und unsere Vorurtheile können eine lästige Autorität für uns werden, nicht immer aber sind sie von andern an uns herangebracht. Die Verständigung mit den Menschen, welche wir suchen, erstreckt sich nicht allein auf den weitern Verkehr mit der großen Gesellschaft, in welche uns die Geschichte eingeführt hat, sondern auch in dem kleinern Kreise unsers eigenen Bewußtseins haben wir sie zu erstreben. Und erst in diesem werden wir auf die letzten Gründe der Autorität der Menschen kommen, denn jedes Vorurtheil muß sich erst in unserm Bewußtsein einnisten, um über uns Gewalt zu gewinnen. Nur diese Vorgänge in uns selbst können uns ganz ins Klare setzen über die Bedeutung der Autorität.

Wir haben sie zurückgeführt auf das Bedürfniß des Unterrichts. In ihm sollen andere sich uns mittheilen, die allgemeine Natur, die Menschen. Dadurch lernen wir erst uns selbst verstehen, weil wir als Glieder der Welt und der Menschheit

uns erkennen sollen. Der Unterricht aber geht dem Verständniß vorher, und wenn er Autorität auf uns ausübt, so ist es das Gesetz, welches das Spätere vom Frühern abhängig macht, das Gesetz des Grundes und der Folge, was in der Macht der Autorität herrscht. Die allgemeine Natur war früher als unser Verständniß, ihre Erscheinungen beherrschen unser Denken. Die Geschichte der Menschen geht ebenso unserm Verständniß voraus; ihrem Unterrichte folgt unser Nachdenken. Auch in uns gehen frühere, kindische Gedanken unserm reifern Verständnisse voraus. Die Folgen unsers frühern Lebens müssen wir auf uns nehmen, auch unsere Sünden. Erst hiermit sind wir auf den kleinsten Kreis unserer Mittheilung und der Autorität des Unterrichts gekommen.

In diesem Kreise finden wir eine Mittheilung der Gedanken und der Begehrungen. Der frühere Gedanke und das frühere Begehren, sie vergehen nicht, sowie sie entstanden sind, ihre Folgen setzen sich im Spätern fort. Wenn sie auch bei ihrem Entstehen Acte der Vernunft oder der Freiheit waren, jetzt sind ihre Folgen etwas Nothwendiges und Natürliches geworden. Dieser Act der Mittheilung vollzieht sich in einem natürlichen Processe; es ist nicht die ursprüngliche Natur, welche in ihm auf unsere Gegenwart wirkt, sondern eine durch unser Denken und Begehren hindurchgegangene Natur; wir werden sie daher eine zweite Natur nennen können; aber mit derselben Nothwendigkeit wirkt sie auf unser gegenwärtiges Leben wie die erste; das Geschehene können wir nicht ungeschehen machen; seine Folgen müssen wir tragen. Das ist dieselbe Erscheinung, welche uns in der Geschichte der Menschheit begegnet, die Autorität der Vergangenheit über die Gegenwart; in dem kleinern Kreise unsers persönlichen Lebens tritt sie uns nur näher, läßt sie sich weniger zurückweisen und macht sie uns die Nothwendigkeit und Heilsamkeit der Autorität fühlbarer.

Auch der doppelte Fall tritt dabei ein, des Schadens und des Nutzens der Autorität. Unsere ersten Gedanken und ersten

Willensacte treffen nicht immer das Richtige. Wie könnten wir von den kindischen Versuchen, die Wahrheit zu finden, einen vollen Erfolg erwarten? Unser Wille sucht das Zweckmäßige, aber von sinnlichen Begehrungen sieht er sich umsponnen und auch die Irrthümer, die Verworrenheiten unsers sinnlichen Denkens und Begehreus haben ihre nothwendigen Folgen. Man braucht die Vorurtheile, welche aus dieser Gewohnheit des Denkens fließen, nicht weit zu suchen. Die gewöhnliche Vorstellungsweise zeigt sie massenweise. Wenn sie von sinnlichen Dingen redet und ihnen sinnliche Erscheinungen zurechnet, als wären sie ihre Thaten, dann haben wir darin nicht voreilige Urtheile aus fremder Autorität zu sehen; die gemeine Meinung hat uns darin nur bestärkt; unsere eigenen kindischen Gedanken aber sind es, was in solchen irrigen Vorurtheilen in uns nachwirkt. Doch dürfen wir auch wol annehmen, daß unsere ersten Versuche im Denken und Wollen Richtiges zu Stande gebracht haben; dann sie haben den Grund gelegt zu den jetzt erzielten Erfolgen. Ohne Prüfung werden wir also der Autorität unserer frühern Erfahrungen nicht folgen dürfen; ihre Kritik wird aber auch etwas Haltbares in ihnen entdecken lassen.

Diese Kritik ist ebenso nothwendig, wie schwer zu vollziehen. Wahres und Falsches sind in den Anfängen unsers Lebens so untereinander gemischt, daß wir in keinem Punkte desselben das eine ohne das andere voraussetzen dürfen. Auch wo die Prüfung uns alsbald das Irrige unserer frühern Voraussetzungen zeigt, ist nicht das Ganze zu verwerfen, vielmehr bleibt die Autorität des Frühern über das Spätere, solange wir noch auch im Irrthum Richtiges zu entdecken die Hoffnung hegen dürfen. Die Verworrenheit unserer sinnlichen Vorstellungen gibt uns kein Recht, diese Vorstellungen ganz zu beseitigen; wir würden das auch nicht vermögen; jedes ihrer Elemente drückt als ein Bestandtheil unsers Bewußtseins in seinen Folgen nothwendig auf unser künftiges Leben. Daher bleibt uns als

Aufgabe nur übrig, das Irrige in ihrer Verbindung aufzulösen und die richtige Verbindung an ihre Stelle zu setzen. Das ist die Aufgabe der Kritik, welche nur in einem langen Leben sich wird vollziehen lassen. Daher behauptet unser früheres Leben seine Autorität für unsere Gegenwart. Die Elemente, welche es in unser Bewußtsein gebracht hat, sollen uns belehren; der Irrthum, welcher in ihrer Verbindung sich finden mag, darf uns nicht abhalten, diese Belehrung anzunehmen.

Wenn wir aber das Wohlthätige der Autorität erkennen wollen, haben wir vorzugsweise auf die Folgen unserer richtigen Entschlüsse und Gedanken zu sehen. Die Irrthümer des frühern Lebens geben eine Autorität ab, aber nur eine schwankende; was in unsern Entschlüssen und Gedanken Gutes war, das bietet eine sichere Stütze für unsere weitern Fortschritte. Von unserer Vernunft gefaßt in einer freien That, nicht für jetzt allein, sondern als Gewinn für alle Zukunft, bleibt es als eine zweite Natur in unserm Besitz, als eine Natur, welche von unserer Vernunft ausgegangen und mit ihr geeinigt mit Nothwendigkeit unsere weitern Entschlüsse und Gedanken beherrscht. Es ist dies die Natur der Grundsätze, welche ihre Folgerungen fordern. Die Schlüsse, welche wir aus ihrer Anwendung auf unser gegenwärtiges Wollen und Erkennen ziehen, finden wir nothwendig; sie vollziehen sich infolge des Naturgesetzes, welches das Vergangene in der Gegenwart fortsetzt. Sie sind die nothwendigen Consequenzen unsers eigenen Lebens. Es ist ein Naturgesetz, welches die Folgen der Vergangenheit auf die Zukunft überträgt; in dem Wesen unsers Lebens liegt es, weil es Entwickelung ist, welche nicht duldet, daß schon zur Thätigkeit gekommene Kräfte zum Grade des unthätigen Vermögens zurücksinken. Wir sollen uns consequent bleiben und haben es der Natur zu danken, daß sie in dieser Aufgabe uns unterstützt, indem sie die Folgen unsers spätern Lebens ohne unsern und selbst wider unsern noch schwankenden Willen erhält.

Die Nothwendigkeit des Schließens aus den früher gefaßten Grundsätzen nennen wir die logische Nothwendigkeit, weil die Vernunft in richtiger Erkenntniß der Gesetze, unter welchen ihr Leben steht, sie billigt; aber sie ist nichtsdestoweniger einem Naturgesetze gehorsam, nur nicht einem Gesetze der allgemeinen, sondern unserer eigenen Natur. Daß die Folgen dieses Gesetzes von andern Gesetzen gestört werden können und die Consequenz unsers Lebens nicht in allen Fällen sogleich deutlich sich herausstellt, ändert das Wesen dieses Gesetzes nicht; mit andern Naturgesetzen ist ihm das gemein.

Erst mit diesen Betrachtungen haben wir die ganze Weite dessen erreicht, was unter Autorität zu verstehen ist. Unsere früher gefaßten Ueberzeugungen üben eine Autorität über unser folgendes Denken und Leben aus; sie verwandeln sich in Grundsätze. Die Skeptiker haben diese Macht der Autorität bestritten, indem sie alle Grundsätze für verwerfliche Vorurtheile erklärten; sie wollten nur das Denken für ein Wissen anerkennen, welches durch unwiderlegliche Gründe bewiesen werden könnte. Diese beiden Maximen stehen in Widerspruch untereinander. Die erstere fordert ein von aller Autorität, auch der eigenen Grundsätze freies Denken, die andere will nur das Denken für ein Wissen anerkennen, welches durch vollkommen sichere Grundsätze bewiesen werde. Dieser Widerspruch deckt nur auf, warum der Streit über Vernunft und Autorität sich handelt. Die erste Maxime will eine Freiheit des Denkens, welche von keinem frühern Denken bestimmt, im unmittelbaren Erkennen der Ausdruck unsers gegenwärtigen zweifelnden oder gewissen Bewußtseins sei, die andere will Wissen nur da zugestehen, wo das gegenwärtige Denken durch ausreichenden Beweis vermittelt werde. Der Skeptiker widerspricht sich, indem er auf der einen Seite das unmitelbare Wissen leugnet, auf der andern Seite unmittelbar zu wissen behauptet, daß nur das durch Beweis gehörig vermittelte Denken ein Wissen sei. In denselben

Widerspruch verfallen alle die, welche alles bewiesen haben wollen und die Autorität der Grundsätze leugnen. Es stellt sich hierdurch heraus, daß der Streit zwischen Vernunft und Autorität auf einem Streit über mittelbares und unmittelbares Erkennen beruht. Die, welche der Vernunft ausschließlich das Wort reden, wollen das freie Denken der Gegenwart, welches von keiner Autorität der Vergangenheit, auch nicht ihrer frühern Gedanken sich bestechen läßt; die, welche von der Autorität alles erwarten, mistrauen dem gegenwärtigen freien Denken und wollen nichts zulassen, als was die Vergangenheit verbürgt hat.

In welche heillose Verwirrung die Gegner aller Autorität sich gestürzt haben, das leuchtet nun auch ein, wenn ihre Forderungen darauf gegangen sind, daß wir nichts ohne Beweis annehmen sollten. Jeder Beweis gewährt ja nur ein durch früheres Denken vermitteltes Denken; er beruht entweder auf Erfahrung oder auf Grundsätzen der Vernunft, welche früher erkannt worden sind. Nicht weniger verworren ist es, wenn die Gegner der Autorität von der Natur ihre Belehrung erwarten; sie werfen sich dadurch nur der stärksten Autorität in die Arme. Unsere Untersuchungen haben uns darauf geführt, daß alle Autorität auf der Macht der Natur über die Vernunft beruht, daß die Autorität der Sinne, d. h. der reinen Naturerscheinungen, den Anfang aller Autorität abgibt, daß sich daran auch die Autorität anderer Menschen anschließt, der uns zunächstliegenden Natur, die wir als die uns verwandteste am besten verstehen können und mit deren Entwickelungen wir am engsten zusammenhängen, daß endlich auch die Autorität, welche wir der früher erworbenen Bildung unserer Vernunft einräumen, den natürlichen Folgen des Frühern auf das Spätere angehört. Wer sich also der Autorität im allgemeinen entziehen will, der will der Natur sich entziehen, der denkt, die Künste seiner Vernunft ohne Hülfe der Natur vollbringen zu können.

Die Thorheit eines solchen Gedankens macht sich in der wissenschaftlichen Untersuchung am fühlbarsten an der Folge unserer Gedanken. Die, welche am stärksten auf reine Vernunft gedrungen haben, haben zugleich am stärksten auf Beweis gedrungen und im Streite gegen die Autorität übersehen, daß sie zum Beweise auf die Autorität früherer Gedanken sich berufen mußten. In der mittelbaren Erkenntniß durch den Beweis waren sie sich bewußt, in den Folgerungen die Gründe gegenwärtig zu haben; sie konnten daher behaupten, daß sie in unmittelbarer Erkenntniß mit gegenwärtigem Geiste ihre Gedanken vollzögen; aber das hatten sie vergessen, wie sie zum Besitz dieser Gründe gekommen wären und daß in ihnen die Autorität ihrer frühern Erkenntniß nachwirkte. Wir müssen uns daran erinnern, daß wir in unserm gegenwärtigen Denken die Vermittelungen durch unser früheres Denken nicht entbehren können und unsere gegenwärtige Vernunft auf der Natur unserer früher erworbenen Bildung beruht. Die Autorität unsers frühern Lebens kann verwerfliche Vorurtheile mit sich führen; wir werden sie aber nicht los, wenn wir ihre Verworrenheit nicht auflösen. Auf der Autorität unsers frühern Lebens beruhen auch die richtig ausgebildeten Gedanken, welche zur Besserung unserer Irrthümer und zur weitern Entwickelung unserer Erkenntnisse führen. Es ist mit Einem Worte die Erfahrung unsers frühern Lebens, was seine Autorität über unsere Vernunft ausübt. Wer nur aus reiner Vernunft seine Entschlüsse und Gedanken fassen wollte, der würde die Erfahrung verwerfen müssen, um in den Erleuchtungen des Augenblicks zu leben. Die Beweise, welche wir führen, sind die Früchte der Erfahrung, welche die schon gewonnene Bildung zur Grundlage neuer Fortschritte macht; in den Anwendungen, welche wir von ihr machen auf unser gegenwärtiges Leben, ziehen wir nur neuen Gewinn an den alten heran. Ebenso wie die Autorität, hat man auch die Erfahrung der Vernunft entgegengesetzt; beide aber sollen sich vereinigen, weil das gegenwärtige Leben der Vernunft nicht darauf ausgehen soll, ihr früheres Leben auszulöschen, sondern zu bestätigen und auszuführen.

Dieselben Gesichtspunkte haben wir auch für die Autorität anderer Menschen über uns geltend zu machen. Das Leben der Vernunft erstreckt sich weit über den einzelnen Menschen hinaus; dieselbe Vernunft, welche in andern ist, kann ich mir aneignen; was in meinen Genossen war, kann später auf mich übergehen; als ein schon ausgebildetes Gut kann ich es von ihnen übernehmen. Das Leben der Vernunft in den Menschen ist ein gemeinsames, und das ist der Vorzug der in ihm erworbenen Güter vor den sinnlichen Besitzthümern, daß sie Gemeingüter sind, deren Eigenthum nicht am einzelnen haftet, die ein jeder sich aneignen kann, ohne sie andern zu entziehen. Erst durch die Theilnahme an diesen Gemeingütern gewinnt die Vernunft des einzelnen einen Umfang, der ihr genügen kann. Durch die Erfahrung aber vom Leben der andern gelangt der einzelne zu dieser Theilnahme; ohne diese Erfahrung würde seine eigene Vernunft auf die engsten Grenzen beschränkt sein. Daher läßt sich auch die Autorität fremder Erfahrungen und fremder Gemeingüter der Vernunft, welche uns jene Erfahrung zuführen soll, von dem Wachsthum unserer eigenen Vernunft nicht abhalten. Gegen diesen Gewinn, welchen wir aus den Erfahrungen und Mittheilungen der andern ziehen, sind die Gefahren von der Autorität anderer doch nur geringzuachten. Verwerfliche Vorurtheile kann sie an uns bringen; die allgemein verbreitete Meinung kann einen schwer zu besiegenden Druck auf unser freies Urtheil ausüben; Wachheit unserer eigenen Vernunft wird uns dadurch anempfohlen; man wird zu der Maxime getrieben, daß wir kein fremdes Urtheil ungeprüft zu dem unserigen machen sollen; im Grunde genommen, versteht sich das von selbst; denn jedes fremde Urtheil ist nur äußerlich an uns herangetreten und nur durch unser eigenes Verständniß kann es

unser werden; aber dadurch werden wir nicht von der Autorität entbunden, welche nicht das Urtheil, sondern die Erfahrung der andern über uns hat und welche die Theilnahme an den Gemeingütern der Vernunft in Erweckung unsers eigenen Urtheils verstärkt. In der Gemeinschaft mit andern vernünftigen Wesen soll unsere Vernunft wachsen; von dieser Gemeinschaft dürfen wir uns aus Furcht vor verwerflichen Vorurtheilen nicht lossagen.

Gewöhnlich ist es nur diese Autorität anderer Menschen, vor welcher man zu warnen pflegt. Wir sollen ihren Worten nicht trauen, denn sie sind trügerisch; sie geben Meinungen vor, welche sie nicht hegen, und die Meinungen selbst, welche sie aufrichtig aussprechen, sind voll von verwerflichen Vorurtheilen. Diese Warnungen jedoch treffen nur die ungenügende Auslegung der Erscheinungen. Wir lassen uns betrügen durch das trügerische Wort; den Sinn, der hinter ihm verborgen wird, wissen wir nicht zu erforschen; oder die Meinung, welche sich für ein reifes Urtheil gibt, täuscht uns über ihren Werth und oberflächlich bleiben wir an den Worten haften und sprechen sie nach, aber das Urtheil, welches wir auszusprechen schienen, ist nicht auf uns übergegangen. Nur diese ungenügende Auslegung der Ueberlieferung macht sie gefährlich für unser eigenes Urtheil. Freilich schwer ist sie zu überwinden, weil der Umfang der Ueberlieferung so groß ist, daß der einzelne sie kaum fassen kann; aber es bleibt doch seine Aufgabe, in das Verständniß der Ergebnisse, der Resultate der Geschichte so viel als möglich sich hineinzuarbeiten.

Mit Umgehung dieses weiten Weges durch die Ueberlieferungen der Menschen hat man sich an die Natur zu halten gedacht in unserm Unterricht für die Kunst des Lebens, wie man auch in der schönen Kunst von der Nachahmung der Natur einen bessern Unterricht erwartet hat als von den Beispielen der Meister. Aber wir haben schon gesehen, daß man dadurch

weder von der Autorität überhaupt noch von der Autorität der Menschen loskommt. Die Natur lernen wir durch das Auge der Menschen sehen, und wenn es unser eigenes Auge sein sollte, so würde es ein menschliches Auge sein. Mit Absicht täuscht sie uns nicht, aber wir täuschen uns, wenn wir ihre Erscheinungen für die reine Wahrheit nehmen. Von diesen Täuschungen ist unser Unterricht durch die Natur erfüllt, wenn wir in der gewöhnlichen Vorstellung den Dingen ihre Erscheinungsweisen als ihre sinnlichen Eigenschaften beilegen. Da verfahren wir nicht anders, als wenn wir Redensarten der Menschen uns aneignen, ohne ihren Sinn zu verstehen. Wenn wir die Autorität der Natur recht gebrauchen wollten, so würden wir ihre Zeichen in das Verständniß unserer Vernunft zu übersetzen haben. Die Einigkeit zwischen Autorität und Vernunft kann nur erreicht werden, wenn wir erkennen, daß jene dasselbe uns mittheilen will, was diese billigen muß. In unsern Erfahrungen über die Natur wird dies selten erreicht; die meisten von ihnen müssen wir als Erfahrungen auf Autorität hinnehmen, ohne ihre Bedeutung für die Vernunft wenigstens in ihren Einzelheiten entdecken zu können.

Was wir jedoch im einzelnen jetzt nicht verstehen können, das haben wir noch nicht für unverständlich im allgemeinen zu erklären. Die sichern Erfahrungen der Natur suchen wir getreu in unsern Ueberlieferungen festzuhalten, weil wir auf ihr endliches Verständniß hoffen. Im allgemeinen sind wir davon überzeugt, das jedes Zeichen einen Sinn hat und wir nicht ablassen sollen, ihn zu erforschen. Wenn in der Natur dieser Sinn uns viel tiefer verborgen liegt als in den Worten der Menschen, so werden wir die Erscheinungen der Natur nur als Hinweisungen auf die verborgenste Wahrheit zu betrachten haben. Zwecke der Vernunft suchen wir auch in der Natur, weil sie unserm vernünftigen Leben dient; für solche Zwecke scheint sie uns angelegt; wenn sie in ihren ursprünglichen Anlagen solche

Zwecke trägt, dann birgt sie Vernunft in ihrem tiefsten Grunde, dann wird ihr Sinn unserer Vernunft nicht unbedingt unzugänglich sein, weil sie auf eine Vernunft uns hinweist, welche freilich der menschlichen Vernunft weit überlegen ist, aber doch unserm Verständnisse durch die Zeichen der Natur sich mittheilt.

Wir berühren hiermit das Gebiet der Autorität, welches man am meisten gescheut hat. Die Vernunft, welche in den Zeichen der Natur sich uns verkündet, welche auch nicht weniger in den Erscheinungen des menschlichen Lebens sich offenbart, ist die Vernunft Gottes; die Autorität, welche sie über uns durch ihre Zeichen ausübt, ist die religiöse Autorität. Sie wird am meisten gescheut, nicht allein weil sie die höchste ist, sondern auch weil sie im tiefsten Dunkel liegt und daher am leichtesten mit Täuschungen des Aberglaubens sich umgibt. Daher haben wir sie an den Schluß unserer Untersuchungen stellen müssen.

Die Natur hat dem Menschen die Ehrfurcht vor dem Göttlichen eingepflanzt. Die religiöse Autorität ist auch die früheste. Es bestätigt sich hierin, daß die Autorität auf dem Einfluß des Frühern auf das Spätere beruht. Sowie der Mensch zum Bewußtsein erwacht, wohnt ihm das Bewußtsein bei seiner Abhängigkeit von einer höhern Macht. Sein Dasein ist nicht von ihm. Unbekannt aber sind ihm die Quellen seines Lebens. Sie zu entdecken wird er von seiner Vernunft getrieben. Er sucht sie in seinen Aeltern, in Kräften, die ihnen die Natur verliehen; an einzelnen mächtigen Naturerscheinungen, welche das menschliche Leben beherrschen, haftet sein Blick; sie fesseln ihn nicht, die ganze Natur scheint ihm die Quelle seines Lebens zu sein. Doch auch die ganze Natur ist wie er, ins Dasein getreten, nicht von sich. Alle die Naturerscheinungen und die Erscheinung der ganzen Natur, bei welchen seine Gedanken in der Forschung nach den Quellen seines Lebens verweilten, erscheinen ihm nun nur als Stellvertreter eines Urgrundes, welcher allem das Dasein gegeben. Dieser Schöpfer aller Dinge, mag er ihn früher

oder später finden, ist der Gegenstand seiner Verehrung. Aber nur ein Gedanke ist das, dem er im allgemeinen sich hingibt, der alle seine besondern Gedanken übersteigt, sein Gott bleibt ihm unbekannt. Und doch will seine Vernunft, daß er erkannt werde. Der Gedanke an Gott den Schöpfer soll nicht müßig stehen bleiben; man will wissen, was er schafft und gebietet; man will verstehen, was er in seiner Schöpfung uns offenbart. Damit sind wir wieder an alle die Zeichen seiner Macht verwiesen, welche wir als Stellvertreter Gottes verehrten. Indem wir sie als Zeichen seines Willens, seiner Zwecke mit seinen Geschöpfen, zu deuten versuchen, gerathen wir in die Gefahr, an die Stelle des Glaubens den Aberglauben zu setzen. Wir haben ihn zu meiden, ohne den Glauben aufzugeben. Die Gefahr des Irrthums darf uns nicht vom Denken abschrecken; die Gefahr des Misbrauchs der Autorität darf uns nicht zur Verwerfung aller Autorität verleiten.

Der Grund der Religion ist schon angedeutet worden. Das Bewußtsein, daß wir und alle weltliche Dinge ihr Dasein und ihr Leben nicht von sich haben, leitet unsere Gedanken zu Gott, dem ewigen Grunde alles zeitlichen Werdens. Daß wir ihn in unserm zeitlichen Denken nicht ergründen können, darf uns nicht abhalten, an ihn zu denken. Unsere Philosophie müht sich in allgemeinen, abstracten Gedanken um die Fragen nach ihm und seinem Verhältniß zu Natur und Vernunft; sie sieht alle Dinge in ihm gegründet und weiß, daß nichts ohne ihn begriffen werden kann. Wer das erkannt hat, kann auch nicht stehen bleiben bei solchen allgemeinen Gedanken an Gott. Sie lassen uns nicht die Hände in den Schos legen; sie fordern uns auf, alles Sein und Werden der Dinge im Lichte dieser Gedanken zu erblicken. Von jeher hat sich der Mensch mit ihnen beschäftigen müssen; die Quelle seines Daseins und Lebens war ihm nicht fremd; in seinem Bewußtsein offenbarte sie sich ihm. Der Gedanke an die Unerforschlichkeit Gottes würde gemisbraucht werden,

wenn er davon abhalten sollte, den Offenbarungen nachzuforschen, in welchen sich mehr oder weniger von ihm uns verkündet. Unerforschlich ist er wol in seiner ganzen Wahrheit, aber seine Geschöpfe und alles, was in ihnen lebt, sind seine Werke und aus den Werken lernen wir den Meister erkennen. Nun ist es aber auch deutlich, daß eine solche Erkenntniß nicht Sache der Philosophie ist. Denn nicht in allgemeinen Gedanken bewegt sie sich; von den Werken müssen wir erfahren, den Meister lernen wir nur aus der Güte seiner Werke beurtheilen. Das ist der Grund, welcher uns an die Zeichen Gottes in der Natur und in der Geschichte verweist, wenn die Religion uns zur Verehrung Gottes anleiten will.

Man wird sagen können, daß wir hier auf die Quelle aller Autorität gekommen sind. Der Ursprung alles unsers Unterrichts und aller Weisungen für unser Leben hat sich uns eröffnet, die älteste Weisheit, der Grund unsers Daseins, unsers Lebens und aller Ueberlieferung; denn nicht allein Gedanken, sondern auch Sein wird uns überliefert von dem ersten Anfange an durch alle weitern Folgen. Alles, was wir überliefert empfangen, haben wir als Gabe Gottes zu verehren. Die Furcht Gottes ist der Anfang aller Weisheit. Alle Ueberlieferung, alle Autorität wird hierdurch geheiligt. Das ist der Grund gewesen, weswegen man in der Religion nicht mehr von menschlicher Autorität oder Autorität der Natur, sondern von göttlicher Autorität geredet hat. Es gehört dies zu den übergreifenden Gedanken, welche in ihrer Anwendung von selbst ihre Berichtigung finden.

Ueberall haben wir Zeichen Gottes vor uns. Seine Geschöpfe, ihr Leben und seine Erfolge geben Zeugniß von ihm und die ganze Welt hat göttliche Autorität, wie eine Schrift oder Rede Gottes. Das ist die uralte und unvergängliche Offenbarung Gottes. Aber in keinem Dinge der Welt hat Gott unmittelbar zu uns gesprochen; seine Werke, seine Geschöpfe, reden,

nicht Gott selbst redet; Gott schafft, aber nicht Erscheinungen, sondern Wesen. Es widerspricht dem Begriffe der Offenbarung, daß er anders als durch Vermittelung unserer Erfahrung, in seinen Werken in uns und außer uns sich uns kundgebe. Gegen diesen Satz werden die Meinungen des Alterthums oder neuerer Schwärmer, als hätte Gott in seiner ganzen Herrlichkeit sonst oder jetzt zum Menschen sich herabgelassen, keinen Bestand haben können.

Wenn nun von göttlichen Offenbarungen die Rede war, so mußte man immer die menschlichen oder natürlichen Mittel von dem göttlichen Sinn unterscheiden. Die meisten Erscheinungen aber wollten den letztern gar nicht entdecken lassen; daher hat alle Religion dazu ihre Zuflucht nehmen müssen, nur in einigen Erscheinungen Zeichen Gottes zu erkennen. Dies stimmt nicht mehr der allgemeinen Offenbarung Gottes bei, welche uns aus dem Gedanken floß, daß in allem Geschöpf Gottes Macht gegenwärtig sei. Die Religion hält diesen Gedanken fest. Gott predigen Erde und Himmel und alle ihre Heerscharen; aber ihre Sprache hören oder verstehen wir nicht. Um Gottes Gebote und Lehren zu vernehmen, muß man an besondere Offenbarungen sich wenden. Die Religion hat damit die göttliche Autorität aller Ueberlieferung aufgegeben und es kann nicht fehlen, daß hierdurch auch die Autorität ihrer eigenen Ueberlieferung getroffen wird. Wer an der einen Stelle sondernden Verstand zuläßt, hat kein Recht, ihn von anderer Stelle zurückzuweisen. Wenn man das eine für rein, das andere für unrein hält, so will man den Beweis sehen für die Richtigkeit dieser Unterscheidung, und nicht mehr die unmittelbar einleuchtende Erkenntniß, sondern die Autorität unsers frühern Denkens erhält die Entscheidung. Die Unterscheidung wird in einem relativen Sinne sich behaupten lassen; man wird Beweise für sie führen können, aber sie werden nicht aus der heiligen Ueberlieferung, sondern aus einer Betrachtung über sie zu ziehen sein,

und nur ein relativer Grund kann sie stützen; denn es bleibt wahr, daß Zeichen Gottes überall vorhanden sind, die Unterscheidung aber zwischen Heiligem und Unheiligem beruht nur darauf, daß sie in einigen Erscheinungen uns mehr, in andern uns weniger verständlich auf Gott hinweisen. Da es sich hierbei nur um ein Mehr oder Weniger handelt, werden wir auch Bestandtheile des Heiligen zulassen müssen, welche uns weniger verständlich und weniger heilig sind. Es trifft dies die natürlichen oder menschlichen Mittel, durch welche die Offenbarungen Gottes hindurchgehen müssen.

Diese Betrachtungen rufen zu ernster Prüfung der göttlichen Autorität auf, welche wir einzelnen Erscheinungen in religiösem Glauben beilegen. Nicht in Bausch und Bogen haben wir sie zu nehmen, in ihren Einzelheiten sollen wir sie untersuchen. Wir haben die Mittel zu unterscheiden, durch welche Gott sich uns offenbart, von dem, was er uns offenbaren will durch sie. Wenn wir nun die Mittel ansehen, so finden wir sie von derselben Art, welcher wir schon sonst Autorität beigelegt haben; sie gehören der Natur, den Menschen und unsern eigenen frühern Ueberzeugungen an; wenn wir den Gehalt der Offenbarungen betrachten, so unterscheidet er sich doch auch weniger stark von andern Autoritäten, als es dem ersten Blicke nach scheinen möchte. Die religiösen Autoritäten wollen uns Belehrungen für unsern Verstand, Gebote für unsern Willen mittheilen; dieselben Zwecke haben alle Autoritäten; alle Autoritäten richten sich an den Verstand und den Willen der Menschen, jenen wollen sie zur Wahrheit, diesen zum Guten anleiten. Nur darin könnte man einen Unterschied suchen, daß die religiösen Autoritäten religiöse Lehren und Gebote, die weltlichen Autoritäten nur Weltliches mittheilen. Aber sollte nicht auch dieser Unterschied mehr scheinbar als wahr sein? Alle gute Lehre kommt von Gott; in jedem guten Werke haben wir sein Gebot zu erfüllen. Was wir gewissenhaft vollziehen, das ist in religiöser Gesinnung zu vollziehen. Die göttliche Autorität dehnt sich über unser ganzes Leben aus und umfaßt daher alle weltliche Autorität; sie muß daher auch ebenso sorgfältig geprüft werden wie diese. Daher sind auch die weltlichen Autoritäten in der Ehe, in der Familie, im Staate von der Religion geheiligt und als göttliche Gebote betrachtet worden.

Wir wollen hierdurch nicht leugnen, daß die religiöse Autorität einen höhern Grad des Ansehens in Anspruch nehmen dürfe als andere Autoritäten; nur dagegen verwahren wir uns, daß sie anderer Art sei als die übrigen. Vor den Täuschungen, welche uns Gradunterschiede für specifische nehmen lassen, haben wir auf unserer Hut zu sein. Wenn wir eine Autorität göttlich nennen, so bezeichnen wir damit nur den höchsten Grad ihrer Gewißheit; wir fügen ihr die Behauptung hinzu, daß sie als Autorität zu gelten verdient, weil wir davon überzeugt sind, daß Gott unsern Gehorsam gegen sie gebietet. Solche Betheuerungen verkappen sich im Prädicate.

Wir haben also die religiöse unter keinen andern Gesichtspunkt zu bringen als alle übrige Autoritäten und nur die Frage noch zu erörtern, warum ihr der höchste Grad des Ansehens beigelegt wird. Doch dafür finden sich auch schon die Gründe im Vorigen. Die religiöse Autorität finden wir überall mit der menschlichen Autorität verbunden. Naturerscheinungen wecken wol den Glauben der Menschen, und die Offenbarung Gottes in der Natur seiner Geschöpfe dürfen wir nicht preisgeben; aber erst in den Glauben der Menschen muß sich die Naturerscheinung umsetzen, um eine religiöse Bedeutung zu gewinnen, und die Verehrung Gottes in der Natur ist nur der niedrigste Grad der Religion, ihre allgemeinste Grundlage, denn sie verräth uns nichts von den besondern Geboten Gottes, welche wir in unserm Leben befolgen sollen. Dagegen der Glaube der Menschen schreibt uns solche Gebote vor und in allen Religionen hat man sich an solche menschlich autorisirte

Gebote und Lehren gehalten im patriarchalischen, im nationalen, im allgemein menschlichen Glauben. Daher kann die natürliche Religion sich nicht behaupten; sie steht in der äußersten Ferne von Gott, und positive Religionen, d. h. Religionen, welche auf geschichtlichen Ueberlieferungen der Menschen beruhen, bringen uns erst Gott näher, indem sie verständliche Gebote geben, welche wir als Gottes Gebote verehren sollen. Wir können das nur in Uebereinstimmung finden mit dem, was wir früher über den Vorzug der menschlichen vor der natürlichen Autorität gesagt haben. Die Autorität der Natur ist sicher, aber sie zwingt uns nur, die Erscheinungen anzuerkennen, sie gewährt uns über die Erscheinungen hinaus keine Belehrung; die Belehrungen der Menschen gehen weiter; sie bieten uns verständlichere Erscheinungen dar. Die positive Religion, welche aus solchen Belehrungen hervorgeht, hat auch Antheil an diesem Vorzuge der menschlichen Autorität. Daß sie den höchsten Grad der Autorität sich zuschreibt, beruht nur darauf, daß sie auf das zuverlässigste Urtheil der Menschen sich beruft.

In der Geschichte der Menschheit suchen wir einen Faden, der das krause Gewirr der Begebenheiten plannäßig zusammenhält und die Urtheile und Unternehmungen der Menschen einem Zwecke zuführt, den wir nur im allgemeinen ahnen, von dem wir aber nur zum kleinsten Theile wissen. Dieser Faden, wenn wir ihn entdecken könnten, würde einen besondern Werth in Anspruch zu nehmen haben. In unserm Urtheile über die Geschichte, in der Führung unsers Lebens müßten wir an ihn uns halten. Einen solchen Faden sieht man in der heiligen Geschichte. In ihr führt Gott die Menschheit wie ein Erzieher ihrem Zwecke entgegen, welcher in der Zukunft liegt und nur dem Glauben, nicht dem Wissen offenbar ist. Wie Kinder für eine ihnen verborgene Zukunft erzogen werden und ihren Erziehern Glauben und Gehorsam schenken, so soll das Gemüth frommer Menschen der Führung Gottes sich überlassen. Es ist

der Glaube an die Vorsehung Gottes, auf welchen diese Annahme sich stützt. Sie sieht in der Geschichte einen zweckmäßigen, vernünftigen Verlauf; gegen die Vernunft in der Geschichte kann sie nicht streiten, einen Zweck derselben und einen Fortschritt zu ihm muß sie voraussetzen. Die Autorität dient ihr nur als Mittel, die Vernunft weiter zu bringen; durch den Glauben an sie will sie den Willen und die Erkenntniß des Menschen stärken. Und die Mittel, welche den Glauben wecken sollen, sind die Menschen, die Boten Gottes, welche in der heiligen Geschichte eine leitende Autorität gewinnen; ihre Lehren, der Zusammenhang ihres Lebens, die Geschicke der Menschheit in ihrem stetigen Verlauf und in ihren besten Erfolgen an diesen Glauben sich anschließend, lassen uns jenen Faden erblicken, welcher Licht über die ganze Geschichte verbreitet. Wenn von diesen Annahmen uns etwas zurückschrecken sollte, so würde es nur darin liegen können, daß sie nur einem Theile der Geschichte eine solche Autorität über unser Urtheil einräumen; aber gewiß wird sich auch dies rechtfertigen lassen. Denn wenn wir auch zugeben müssen, daß die ganze Geschichte unter der Leitung Gottes steht und dem Zwecke der Menschheit zuführen soll, so müssen wir doch bekennen, daß wir nur einen Theil derselben übersehen und in vielen ihrer uns bekannten Theile nichts finden können, was uns in den Zwecken unsers Lebens als Vorbild dienen könnte. Die Geschichte ist da heilig, wo wir in ihr den Finger Gottes erkennen.

Vor zwei Fehlern haben wir uns in dieser Autorität, welche wir der heiligen Geschichte einräumen, zu hüten. Weder zu weit noch zu eng sollen wir den Kreis ziehen, in welchem wir unser Verständniß der göttlichen Schickungen suchen. Das letztere würde geschehen, wenn wir die heilige Geschichte ein für allemal auf einen abgeschlossenen Kreis beschränken wollten. Wir würden sie dadurch außer Verbindung mit der Profangeschichte setzen und uns das tiefere Verständniß derselben ab-

schneiden. Denn um so tiefer erkennen wir jeden Theil der Geschichte, je enger wir ihn in Zusammenhang mit dem Ganzen finden. Das erste würde eintreten, wenn wir alles, was in den Kreis der heiligen Geschichte fällt, für gleich heilig hielten. Auch in ihr haben wir die Mittel vom Zweck zu unterscheiden; eine kritische Prüfung ihrer Bestandtheile ist unentbehrlich. So wie Gott durch Menschen zu Menschen redet, kann es nicht ausbleiben, daß die Unvollkommenheiten der menschlichen Mittheilung seine Offenbarung trüben.

Was wir also göttliche Autorität nennen, bezeichnet nur den höchsten Grad der geschichtlichen oder menschlichen Autorität und fügt dem die Versicherung hinzu, daß sie auf Gott zurückgeführt werden dürfe als auf die Quelle aller Autorität. Sitten und Gewohnheiten der Menschen hat hierdurch die Religion geheiligt. Als Grund aller Autorität dürfen wir Gott betrachten; auch die natürliche Autorität der sinnlichen Erscheinungen, auch die Autorität unserer Erleuchtungen haben wir auf ihn zurückzuführen, aber bei diesen Autoritäten finden wir es nicht nöthig, hinzuzufügen, daß sie von Gott kommen, weil sie von selbst sich beglaubigen; die Autorität der Menschen, welche in der Geschichte sich ausspricht, steht in der Mitte zwischen den beiden Extremen in einer weniger sichern Lage; da bedarf sie der Bestätigung. Den sinnlichen Erscheinungen vertrauen wir, weil sie Zeugniß ablegen nur für sich selbst, ihr Verständniß uns überlassen; unsern eigenen frühern Erleuchtungen vertrauen wir, weil unsere Vernunft für sie zeugt; aber das Urtheil anderer Menschen will nicht allein von Erscheinungen, sondern auch von ihrem Sinn mit uns reden, seine Erleuchtungen uns aufdrängen; dafür ist eine weitere Beglaubigung nöthig. Wir finden sie in dem Urtheil der Geschichte, d. h. der andern Menschen, welche jenen Erleuchtungen beigestimmt haben; ihre Erfolge in der Geschichte lassen uns annehmen, daß in ihnen sichere Ergebnisse für die Bildung der Vernunft sich ausgesprochen haben. Nicht wir allein haben urtheilsfähige Vernunft; von den Urtheilen anderer sollen wir gern Belehrung annehmen; in jedem Einzelnen spricht die allgemeine Vernunft; je allgemeiner das Urtheil der Menschen ist, um so mehr haben wir es zu beachten; auf das Urtheil der Weisesten, der Erleuchtetsten haben wir am meisten zu hören; sie werden auch die sein, welche den Beifall der übrigen am allgemeinsten zu gewinnen und eine leitende Rolle in der Culturgeschichte an sich zu ziehen wissen. Die Autorität, welche die Geschichte und das von ihr begründete Herkommen über den Einzelnen ausübt, beruht auf diesen Ueberlegungen. Sie wird sich ansehen lassen als ein Abkommen, welches aus der Uebereinkunft des gegenwärtigen Geschlechts über die Ergebnisse der Sittengeschichte geflossen ist. Sie spricht die Uebereinstimmung der allgemeinen, öffentlichen Meinung aus. Daß eine solche Uebereinstimmung ohne Ausnahme und überall in gleicher Weise stattfinde, läßt sich nicht hoffen. Zum vollen Einverständnisse ist auch noch eine andere Uebereinstimmung nöthig, die Uebereinstimmung nämlich der allgemeinen Ueberzeugung mit dem gegenwärtigen persönlichen Urtheil eines jeden Einzelnen. Daher ist die Prüfung der bestehenden Autoritäten unentbehrlich. Sie muß mir eine Gewissenssache sein, weil ich soviel als möglich meiner eigenen Ueberzeugung folgen soll. Dahin muß ein jeder Einzelne streben, daß er sein gegenwärtiges Wollen und Denken in Uebereinstimmung setze mit seinem frühern Leben und dem frühern Leben der andern Menschen, ja mit der ihn umgebenden Welt. Die Schwierigkeit, dies zu erreichen, führt den Streit zwischen Autorität und Vernunft herbei.

In der That, sehr einfache Grundsätze sind es, welche uns die Autorität vertheidigen lassen, ohne die Vernunft zu verwerfen. Der Einzelne, ein Glied der Welt, kann ohne Zusammenhang mit seinen Umgebungen nicht leben; er bedarf der Mittheilung; was sich ihm mittheilt, unterrichtet ihn und ge-

winnt eine Autorität über ihn. Das ihm Mitgetheilte würde er aus seiner eigenen Vernunft nicht lernen können; denn es unterrichtet nicht allein über Gedanken seiner Vernunft, sondern auch über außer ihm seiende Dinge. So hat ein jedes Ding außer ihm, welches durch seine Erscheinungen sich ihm mittheilt, Autorität über seine Vernunft. Auf solchen Erscheinungen der Natur beruht alle Autorität anderer Dinge über unser Denken und Leben. Die Mittheilungen aber, deren wir bedürfen und die wir empfangen, erstrecken sich auch noch weiter; andere vernünftige Wesen, Menschen wie wir, theilen uns nicht allein ihre Erscheinungen, sondern auch ihr Wollen und Denken mit. Dieser Unterricht bleibt nicht dabei stehen, Dasein uns zu verkünden, er fordert uns auf, Erscheinungen zu deuten, den Willen und das Denken zu erkennen, welche ihnen zu Grunde liegen. Nicht ohne Gefahr ist das, wir unternehmen es aber auf unsere Gefahr. Diese Gefahr, zu irren, begleitet jeden Schritt unserer Vernunft. Wir wagen sie, weil erst durch das Verständniß der Erscheinungen die Mittheilung vollständig wird. Bei der Mittheilung unter den Menschen tritt aber noch eine andere Gefahr ein. Ihr Wille und ihre Gedanken fordern uns nicht allein auf, sie als bestehend anzuerkennen, sondern auch ihnen nachzuahmen; sie wollen uns nicht allein über sich, sondern auch über andere Dinge unterrichten, und wir sollen diesen Unterricht annehmen, ihrem Willen und ihren Gedanken Folge leisten. Diese Forderung stützt sich darauf, daß dieselbe Vernunft in ihnen und in uns ist. Nicht unbedingt können wir sie zugestehen, weil die Vernunft die Gefahr, zu irren, in sich schließt. Wir müssen daher die Gedanken der Menschen über andere Dinge, über frühere Zeiten und uns fremde Erscheinungen der Prüfung unserer eigenen Vernunft unterwerfen; aber zu leugnen ist es doch nicht, daß unser Gesichtskreis erst durch diese Mittheilungen seine weiteste Ausdehnung erhält. Um sie zur Vollendung zu bringen, dazu gehört nun, daß wir nicht allein die Erscheinungen

der andern verstehen, sondern auch zu beurtheilen wissen, was in ihnen Vernunft ist; dadurch erst vollendet sich das Verständniß und die Mittheilung. Was sollen wir noch von der Autorität unserer eigenen frühern Gedanken sagen? Sie beruht auch auf einer Mittheilung, aber diese vollzieht sich so unausbleiblich, daß man sie kaum als eine Mittheilung erkennt. Sie ist die weiteste, denn alles, was uns zukommen soll, muß durch unsere Gedanken hindurchgehen. Nur durch sie wächst unsere Vernunft, indem der spätere Fortschritt den frühern voraussetzt; sie ist daher auch die innigste, eine Mittheilung von Gedanken zu Gedanken, welche in so enger Verbindung stehen, daß man die kleinsten Fortschritte kaum zu unterscheiden weiß und das, was aus frühern Urtheilen folgt, für Ergebniß des gegenwärtigen vernünftigen Nachdenkens hält. Dennoch ist sie auch die gefährlichste. Das können wir nicht verkennen, wenn wir uns eingestehen, daß unsere eigenen Vorurtheile und die voreiligen Hypothesen unsers Verstandes die hartnäckigsten Gegner der Wahrheit sind. Wir sehen, daß die Innigkeit der Mittheilung ihre Gefahren nicht vermindert; vielmehr je weiter die Belehrung fortschreitet und je näher sie unserer Vernunft tritt, um so stärker wird ihre Macht, um so mehr Gefahr bringt sie der Freiheit unsers vernünftigen freien Urtheils. Diese Gefahr kann unsere Vernunft nicht von sich abweisen; sie muß den Muth haben, alle Gefahren der Autorität zu bestehen, weil sie durch die Mittheilungen der ganzen Welt belehrt werden will.

Wir verkennen die Gefahren der Autorität nicht; aber den Skepticismus, welcher sie meiden will, indem er die Autorität insgesammt verwirft, müssen wir für Feigheit halten. Er ist sich consequent, indem er alle Grundsätze als der Freiheit des Forschens gefährliche Vorurtheile verwirft, aber er hebt dadurch nur die Consequenz des vernünftigen Lebens auf, welches von der Vergangenheit lernen, ihre Erfahrung benutzen und die Fortschritte des frühern Nachdenkens zu neuen Folgerungen

winnt eine Autorität über ihn. Das ihm Mitgetheilte würde er aus seiner eigenen Vernunft nicht lernen können; denn es unterrichtet nicht allein über Gedanken seiner Vernunft, sondern auch über außer ihm seiende Dinge. So hat ein jedes Ding außer ihm, welches durch seine Erscheinungen sich ihm mittheilt, Autorität über seine Vernunft. Auf solchen Erscheinungen der Natur beruht alle Autorität anderer Dinge über unser Denken und Leben. Die Mittheilungen aber, deren wir bedürfen und die wir empfangen, erstrecken sich auch noch weiter; andere vernünftige Wesen, Menschen wie wir, theilen uns nicht allein ihre Erscheinungen, sondern auch ihr Wollen und Denken mit. Dieser Unterricht bleibt nicht dabei stehen, Dasein uns zu verkünden, er fordert uns auf, Erscheinungen zu deuten, den Willen und das Denken zu erkennen, welche ihnen zu Grunde liegen. Nicht ohne Gefahr ist das, wir unternehmen es aber auf unsere Gefahr. Diese Gefahr, zu irren, begleitet jeden Schritt unserer Vernunft. Wir wagen sie, weil erst durch das Verständniß der Erscheinungen die Mittheilung vollständig wird. Bei der Mittheilung unter den Menschen tritt aber noch eine andere Gefahr ein. Ihr Wille und ihre Gedanken fordern uns nicht allein auf, sie als bestehend anzuerkennen, sondern auch ihnen nachzuahmen; sie wollen uns nicht allein über sich, sondern auch über andere Dinge unterrichten, und wir sollen diesen Unterricht annehmen, ihrem Willen und ihren Gedanken Folge leisten. Diese Forderung stützt sich darauf, daß dieselbe Vernunft in ihnen und in uns ist. Nicht unbedingt können wir sie zugestehen, weil die Vernunft die Gefahr, zu irren, in sich schließt. Wir müssen daher die Gedanken der Menschen über andere Dinge, über frühere Zeiten und uns fremde Erscheinungen der Prüfung unserer eigenen Vernunft unterwerfen; aber zu leugnen ist es doch nicht, daß unser Gesichtskreis erst durch diese Mittheilungen seine weiteste Ausdehnung erhält. Um sie zur Vollendung zu bringen, dazu gehört nun, daß wir nicht allein die Erscheinungen

der andern verstehen, sondern auch zu beurtheilen wissen, was in ihnen Vernunft ist; dadurch erst vollendet sich das Verständniß und die Mittheilung. Was sollen wir noch von der Autorität unserer eigenen frühern Gedanken sagen? Sie beruht auch auf einer Mittheilung, aber diese vollzieht sich so unausbleiblich, daß man sie kaum als eine Mittheilung erkennt. Sie ist die weiteste, denn alles, was uns zukommen soll, muß durch unsere Gedanken hindurchgehen. Nur durch sie wächst unsere Vernunft, indem der spätere Fortschritt den frühern voraussetzt; sie ist daher auch die innigste, eine Mittheilung von Gedanken zu Gedanken, welche in so enger Verbindung stehen, daß man die kleinsten Fortschritte kaum zu unterscheiden weiß und das, was aus frühern Urtheilen folgt, für Ergebniß des gegenwärtigen vernünftigen Nachdenkens hält. Dennoch ist sie auch die gefährlichste. Das können wir nicht verkennen, wenn wir uns eingestehen, daß unsere eigenen Vorurtheile und die voreiligen Hypothesen unsers Verstandes die hartnäckigsten Gegner der Wahrheit sind. Wir sehen, daß die Innigkeit der Mittheilung ihre Gefahren nicht vermindert; vielmehr je weiter die Belehrung fortschreitet und je näher sie unserer Vernunft tritt, um so stärker wird ihre Macht, um so mehr Gefahr bringt sie der Freiheit unsers vernünftigen freien Urtheils. Diese Gefahr kann unsere Vernunft nicht von sich abweisen; sie muß den Muth haben, alle Gefahren der Autorität zu bestehen, weil sie durch die Mittheilungen der ganzen Welt belehrt werden will.

Wir verkennen die Gefahren der Autorität nicht; aber den Skepticismus, welcher sie meiden will, indem er die Autorität insgesammt verwirft, müssen wir für Feigheit halten. Er ist sich consequent, indem er alle Grundsätze als der Freiheit des Forschens gefährliche Vorurtheile verwirft, aber er hebt dadurch nur die Consequenz des vernünftigen Lebens auf, welches von der Vergangenheit lernen, ihre Erfahrung benutzen und die Fortschritte des frühern Nachdenkens zu neuen Folgerungen

benutzen will. Um sich die Freiheit seines gegenwärtigen Zweifels zu bewahren, entlastet er sich aller der Einflüsse, welche menschliches Denken, eigenes und fremdes, auf diesen niedrigsten Grad des Wissens ausüben könnten; aber er wird hierdurch doch nicht frei von der Autorität der Sinne; er bleibt bei dem niedrigsten Grade des Wissens stehen, indem er bekennt, daß er nur den Erscheinungen trauen könne, deren Kenntniß ihm die Natur mittheilt. Von dieser Zaghaftigkeit weiß die Vernunft nichts; sie vertraut den Gesetzen des Denkens, welche die Erklärung der Erscheinungen unternehmen, zu ihnen ihre Gründe hinzudenken lassen. Sie verhehlt sich nicht, daß sie hierbei oft auf Abwege geführt werden kann; aber der Tag wird den Tag belehren, ein Mensch den andern; denn die Gesetze des Denkens sind allen Zeiten und allen Menschen gemeinsam, und wie die Menschen in ihrer Anwendung Fehlgriffe thun können, so sind sie auch fähig, ihre Fehler zu verbessern. So baut sich die menschliche Wissenschaft auf, ein Werk der Zeiten, in einer fortschreitenden Ueberlieferung; so bilden sich Sitten und Sprache der Menschen in gegenseitiger Mittheilung und Belehrung von Geschlecht zu Geschlecht.

Hierin liegt auch die Berechtigung des Zweifels an der Autorität. Die Fehler in der Erklärung der Erscheinungen, welche versucht wird, geben wir zu; auch in der Verständigung unter den Menschen über ihren Willen und über ihre Gedanken lassen solche Fehler sich nicht leugnen. Was also als Autorität sich geltend macht, bedarf der Berichtigung. Sie muß durch den Zweifel hindurchgehen. Es ist aber nur ein Zweifel der Zaghaftigkeit und der Trägheit im Forschen, wenn man die Autorität im allgemeinen verwirft, weil man Fehlerhaftes in ihr vermuthet. Man soll zur Untersuchung im einzelnen fortschreiten und die besondern Fehler aufdecken; dann wird sich auch Richtiges in der Autorität der frühern Bildung aufdecken, welches uns unterrichten kann über Dinge außerhalb

unsers persönlichen Gesichtskreises. Dies weist darauf an, an die Stelle des unbestimmten und allgemeinen Zweifels die in das Einzelne eingehende sondernde Kritik zu setzen. Die Autorität ist eine Verwickelung von Erscheinungen, deren Vorhandensein wir ebenso wenig leugnen können wie das Vorhandensein jeder andern Naturerscheinung; zu ihrem Verständniß und ihrem richtigen Gebrauch für die Zwecke der Vernunft werden wir nur gelangen können, wenn wir die Verworrenheit in ihr aufzulösen wissen durch Unterscheidung der Elemente, aus welcher sie sich zusammensetzt. Wer die Autorität vernünftiger Ueberlegungen verwirft, um nur der Autorität der Sinne zu vertrauen, der würdigt sich zum Thiere herab. Das ist der Sinn des Skeptikers, welcher nur die Erkenntniß der Erscheinungen uns zugestehen will.

Wenn nun die Forderung mit Recht gestellt wird, daß wir von keiner Autorität uns sollen gefangen nehmen lassen, sondern die Freiheit der Vernunft bewahren, so wird damit nur das Recht der Kritik der blinden Autorität entgegengestellt. Den kritischen Geist sollen wir uns bewahren bei aller Anerkennung der Macht, welche die Autorität über uns ausübt. Was unter ihm zu verstehen sei, lehren unsere frühern Untersuchungen. Die Vergangenheit, die Erfahrung, belehrt unsere Gegenwart; aber diese Belehrungen der Autorität dürfen uns nicht abhalten, unsere Vernunft wach zu erhalten in der Gegenwart, sonst würden wir jene Belehrungen gar nicht benutzen können; die Gegenwart bringt neue Belehrungen, welche ebenso und in Verein mit der Autorität alter Erfahrungen benutzt werden sollen. Da kommt es dem kritischen Geiste zu, das gegenwärtige Nachdenken der Vernunft über die vorliegenden Erscheinungen und über den Schatz aller frühern Erfahrungen, sofern er uns gegenwärtig ist, zur Geltung zu bringen. Seine Arbeit besteht darin, die gegenwärtigen Bestrebungen der Vernunft mit ihrer frühern Bildung in Uebereinstimmung zu setzen.

Aus dieser Stellung der Kritik gegen die Autorität wird sich auch die Regel ziehen lassen für das Maß der Autorität, denn gegen das Recht der Kritik ist es abzumessen. Nur so weit läßt die Autorität des bisher Bestandenen sich behaupten, als sie mit der gegenwärtigen Bildung der Vernunft in Uebereinstimmung steht. Es versteht sich von selbst, daß die Gegenwart immer recht behält. Jede Mittheilung, welche uns von der Vergangenheit zukommt, ist der Beurtheilung der Vernunft in der Gegenwart unterworfen. Wenn man dies bedenkt, so scheint es unmöglich, daß jemand dem Urtheil der Gegenwart über die Vergangenheit sich entziehen könnte. Es hat aber doch Menschen gegeben, welche die Autorität und Weisheit der Vorfahren dem Urtheile der Gegenwart vorzogen. Freilich nur in einem Misverständnisse konnte dies geschehen. Denn ihr eigenes gegenwärtiges Urtheil, welches in der Autorität oder der abergläubischen Verehrung des Alterthums sich gebildet hatte, mußten sie ausnehmen; das setzten sie dem Urtheile der Mehrzahl entgegen, welche die Aufgaben des gegenwärtigen Lebens bedenkt und das Bessere in der Zukunft sucht. Wir sind hiermit auf den Kern des Streites zwischen Autorität und Vernunft gekommen. Denn im Grunde genommen kann doch niemand der Autorität ganz sich entschlagen und auch niemand sein eigenes Urtheil ganz aufgeben; der Streit handelt sich daher immer nur um das Maß beider gegeneinander. Da ist die Regel für die Autorität, daß nicht mehr von ihren Grundsätzen sich behaupten läßt, als mit den gegenwärtigen Erleuchtungen der Vernunft sich verträgt, und die Regel für die Vernunft, daß ihre Erleuchtungen nicht weiter reichen können, als sie in Uebereinstimmung mit der Autorität sich zu setzen vermögen. Beide haben Uebereinstimmung untereinander zu suchen, weil die Gegenwart nicht ohne die Vergangenheit sein würde und für die Zukunft arbeitet, zwischen allen dreien aber Consequenz verlangt wird.

Daß Mittheilung und Unterricht der Einsicht vorhergehen müsse, ist so einleuchtend, daß wir die Autorität des Frühern über das Spätere durch Beweise nicht zu vertheidigen haben. Natur geht der Vernunft voraus; die Vernunft muß wachsen in ihrer Geschichte und ihr früheres Leben gibt die nothwendige Grundlage ihres gegenwärtigen Urtheils ab. Diese Autoritäten begründen unsere Einsicht. Aber jede Mittheilung und jeder Unterricht fordert Verständniß; ohne dieses würden jene ihren Zweck nicht erreichen; die Mittheilung würde nur eine äußere Autorität und unvollendet bleiben. Wenn nun der Streit über die Autorität der Menschen und ihrer Geschichte sich handelt, dann ist es offenbar, daß die Mittheilung nicht bei der äußern Ueberlieferung stehen bleiben soll, denn wir müssen voraussetzen, daß den Willen und die Gedanken des einen auch der andere Mensch verstehen kann. Der Glaube an die Autorität soll sich also in vernünftige Einsicht verwandeln. Dies trifft alle Mittheilungen unter den Menschen; die Autorität unserer Vorfahren reicht daher nicht weiter als unser gegenwärtiges Verständniß. Sie beruht auf einer langen vererbten Erfahrung; aber auch auf uns ist diese Erbschaft gekommen, und wenn wir sie benutzen, werden wir die Güter, welche sie gebracht hat, zu beurtheilen wissen. Es ist daher kein Grund vorhanden, das Urtheil früherer Geschlechter dem Urtheile der Gegenwart vorzuziehen; vielmehr nur soweit es mit unserm gegenwärtigen Urtheile übereinstimmt, haben wir den Willen der Vorzeit verstanden und können wir uns rühmen, daß wir ihm Folge leisten und seine Autorität verehren. Die Vorfahren haben Sorge getragen für sich und ihre Nachkommen; hierin sollen wir es ihnen gleichthun. Sie sind hierin ihrem eigenen Urtheil gefolgt und so sollen auch wir unserm eigenen Urtheile folgen. Dieses eigene Urtheil der Vernunft trägt immer die Sorge für die Zukunft mit sich; das Gute will es erhalten und es für das Bessere benutzen; daher würden wir den Willen der Vorfahren

schlecht verstehen, wenn wir meinten, er hätte nicht auch dafür gesorgt, daß wir jetzt ein besseres Urtheil fällen könnten, als sie selbst. Wir schließen daraus, daß die Berufungen auf die Autorität der Menschen zu verwerfen sind, welche das Aeltere für besser halten als das Neuere, weil sie das Wachsthum der Vernunft bezweifeln.

Wir glauben damit der Pietät gegen das Verdienst der Alten in keiner Weise zu nahe zu treten. Die Kritik, welche die Gegenwart über die Vergangenheit verhängt, läßt einem jeden sein Recht; sie verhindert uns nicht, unsern Lehrern unsere Ehrfurcht zu beweisen. Sie haben die Bahn gebrochen; es gehörte vielleicht mehr Stärke dazu, sie zu brechen, als auf ihr weiter fortzuwandeln; wir trauen ihnen nur nicht die Schwäche zu, daß sie gewollt hätten, dem stärkern Lehrer sollten schwächere Schüler folgen. Durch ihren Unterricht sollte größere Stärke geweckt werden. Es ist möglich, daß im schwankenden Lauf der Entwickelung Zweige der Bildung eine Zeit lang dringendern Bedürfnissen weichen müssen und nicht die Fortbildung erfahren, welche die Arbeiten der Vorfahren erwarten ließen; alsdann bewundern wir ihre Leistungen; aber zu einer blinden Verehrung sollen sie uns nicht auffordern; nur so weit können wir sie benutzen, als wir sie verstehen können. Sie zu benutzen aber, das ist unsere Aufgabe; durch ihre Benutzung ehren wir sie am meisten. An ihre Leistungen sollen unsere Versuche sich anschließen. Jene stehen fester als diese und diese ihre Festigkeit ist es, was hauptsächlich ihren Werth uns verbürgt. Doch nicht das Alter gibt ihnen ihren Werth, sondern ist nur ein Zeugniß für ihn. Was sich lange erhalten hat, führt das Vorurtheil mit sich, daß es ferner sich behaupten werde, weil es gut sei; denn Schlechtes vergeht, Gutes besteht. Aber was lange bestanden hat, kann seine Zeit gehabt haben und die Versuche, welche jetzt neu sind, können dazu bestimmt sein, es abzulösen und in langer Dauer sich zu bewähren.

Auf die Pietät gegen das Alte sich stützend, hat auch die religiöse Autorität vor Neuerungen sich zu schützen gesucht. Die göttliche Offenbarung, auf welche sie sich beruft, muß sie vor allen Dingen als ein unanfechtbares Princip festhalten. Wir haben jedoch bemerken müssen, daß eine jede positive Religion als ein neues geschichtliches Ereigniß auftritt; sie wird daher auch nicht alle Neuerungen von sich zurückweisen können. Wenn sie zurückweisen wollte, daß sie selbst eine Neuerung ist, so würde sie sich nur darauf berufen können, daß ihre positive Erfahrung nur eine Wiederherstellung der ursprünglichen Offenbarung Gottes sei, damit aber auch in Gefahr gerathen mit dem, was man natürliche Religion genannt hat, verwechselt zu werden. Es ist wahr, alle Religion beruht auf dem Bewußtsein der Geschöpfe, daß sie ihr Dasein einem höhern Grunde verdanken, daß Gott ursprünglich in der Welt sich offenbart hat, und auf dem natürlichen Triebe aller Dinge, an ihrem Princip zu hangen. Wenn man nun sagen kann, daß in diesem natürlichen Triebe, durch welchen Gott alle Dinge regiert (S. 47), alle Offenbarung Gottes gegründet ist, und daß jede positive Religion nur eine neue Erweisung seiner ursprünglichen Stärke ist, so muß man auch hinzusetzen, daß in ihm alle Religion nur im Keime liegt und zur Entwickelung erst dadurch kommen kann, daß der blinde Trieb, in welchem wir an Gott hangen, zum bewußten Willen wird, wie wir das vollzogen sehen in der Geschichte der Menschen. Da offenbart sich uns der Wille Gottes in dem gehorsamen Willen des Menschen und diese geschichtliche, positive Offenbarung geht vom Anfange bis zum Ende der Geschichte durch sie hindurch als der Faden, welcher sie zusammenhält und in allen Geschicken der Menschen uns den Finger Gottes ahnen läßt. Damit ist nun nicht gesagt, daß in der Geschichte der Menschheit nicht Werke sich fänden, welche den Willen Gottes uns deutlicher bezeichneten

als andere. An sie werden wir uns zu halten haben als an Autoritäten, welche uns leiten sollen in unsern Entschlüssen, indem die Uebereinstimmung mit ihnen uns das sicherste Zeugniß dafür abgibt, daß wir auf richtiger Bahn sind. Aber nur als solche Zeugnisse gelten sie; unsern eigenen Willen, das Urtheil unserer Vernunft, die Gewißheit unsers Gewissens, geben wir nicht auf, wenn wir Uebereinstimmung unserer Gegenwart mit ihrer Vergangenheit suchen, vielmehr verweisen sie uns selbst auf den Ausspruch des göttlichen Geistes in uns, der uns beleben und unser Leben heiligen soll. Vom Glauben sollen wir zum Schauen gelangen. Die göttliche Autorität würde todt sein, wenn sie auf Glauben an die Vergangenheit sich beschränkte und nicht neue Werke zu wecken vermöchte, welche die alten fortführen und den Gewinn der Vergangenheit der Zukunft überliefern sollen.

Wenn wir die Autorität gegen die Vernunft vertheidigt haben, so ist es nur geschehen gegen eine Vernunft, welche die Erfolge der Erfahrung früherer Zeiten übermüthig verschmäht und nur ihrem gegenwärtigen Willen und Gedanken folgen will. Eine solche Vernunft ist in der That unmöglich, weil sie unvernünftig sein würde; aber dennoch ist unser Streit gegen sie nicht ohne Object. Denn an dem Ideal wenigstens einer solchen unsinnigen Vernunft haben viele sich geweidet, ohne zu bedenken, daß sie in der Wirklichkeit unsers Lebens niemals vorkommen könne. Davon zeugen die Skeptiker alter und neuer Zeit, das philosophische Jahrhundert, die Systeme der reinen, voraussetzungslosen Vernunft, die Meinungen der Naturalisten, welche nur die neueste Wissenschaft gelten lassen wollen, davon eine jede Zeitströmung, welche in Ueberschätzung ihrer selbst alles Alte für veraltet erklärt und in den Ausruf unbedacht und unbedingt einstimmt: siehe, alles ist neu geworden. Eine solche Vergötterung eines falschen Ideals kann nicht ohne mannichfaltige innere Widersprüche ablaufen, und was wir ihr entgegen-

gesetzt haben, ist wirklich nur darauf hinausgelaufen, solche Widersprüche in ihr aufzudecken.

Wir haben gegen sie die Erfahrung vertheidigt, welche uns die Grundsätze der Wissenschaft und des praktischen Lebens zuführt. Es ist ein seltsamer Widerspruch, daß die Skeptiker diese als Vorurtheile verwerfen und doch für alles, was sie annehmen sollen, den Beweis fordern; denn nur aus Grundsätzen oder Erfahrung läßt sich ein Beweis führen. In einen solchen Widerspruch verfallen auch die, welche die Grundsätze sich gefallen lassen, und auf reiner Vernunft zu fußen glauben, wenn sie ihrer Autorität folgen. Angeboren sind diese Grundsätze nicht, und wenn sie angeboren wären als natürliche Gesetze unserer Vernunft, so würden sie der Autorität der Natur über unsere Vernunft verdankt. Uns kann es nicht zweifelhaft sein, daß sie in Erleuchtungen unserer Vernunft uns zum Bewußtsein kommen, daß aber diesen Erleuchtungen die Belehrung der Erfahrung vorausgehe und unsere Vernunft zur Reife bringen muß. (S. 197 fg.)

Wir haben gegen die Vergötterer der reinen Vernunft auch die Erfahrung vertheidigt, welche die Lehren anderer Menschen und der Geschichte uns zur Autorität macht. In den gröbsten Widerspruch setzen sich die, welche eine Erziehung der Unmündigen fordern, aber meinen, daß der Zögling von der Leitung des Lehrers unabhängig bleiben könnte. Die Reife seiner Erfahrungen gibt dem letztern ein entschiedenes Uebergewicht über den erstern und begründet seine Autorität. Denselben Widerspruch läßt sich aber auch jeder zu Schulden kommen, welcher Mündige zu belehren sucht und gegen die Autorität streitet. Seine in Erfahrung gereifte Vernunft strebt danach, andere in die Wege seiner Gedanken zu leiten, und indem er sie vor der Autorität schädlicher Vorurtheile warnt, ist er nur bemüht, seine Autorität an deren Stelle zu setzen. Daß Menschen Menschen belehren sollen, könnte nur einsiedlerischer Menschen-

als andere. An sie werden wir uns zu halten haben als an Autoritäten, welche uns leiten sollen in unsern Entschlüssen, indem die Uebereinstimmung mit ihnen uns das sicherste Zeugniß dafür abgibt, daß wir auf richtiger Bahn sind. Aber nur als solche Zeugnisse gelten sie; unsern eigenen Willen, das Urtheil unserer Vernunft, die Gewißheit unsers Gewissens, geben wir nicht auf, wenn wir Uebereinstimmung unserer Gegenwart mit ihrer Vergangenheit suchen, vielmehr verweisen sie uns selbst auf den Ausspruch des göttlichen Geistes in uns, der uns beleben und unser Leben heiligen soll. Vom Glauben sollen wir zum Schauen gelangen. Die göttliche Autorität würde todt sein, wenn sie auf Glauben an die Vergangenheit sich beschränkte und nicht neue Werke zu wecken vermöchte, welche die alten fortführen und den Gewinn der Vergangenheit der Zukunft überliefern sollen.

Wenn wir die Autorität gegen die Vernunft vertheidigt haben, so ist es nur geschehen gegen eine Vernunft, welche die Erfolge der Erfahrung früherer Zeiten übermüthig verschmäht und nur ihrem gegenwärtigen Willen und Gedanken folgen will. Eine solche Vernunft ist in der That unmöglich, weil sie unvernünftig sein würde; aber dennoch ist unser Streit gegen sie nicht ohne Object. Denn an dem Ideal wenigstens einer solchen unsinnigen Vernunft haben viele sich geweidet, ohne zu bedenken, daß sie in der Wirklichkeit unsers Lebens niemals vorkommen könne. Davon zeugen die Skeptiker alter und neuer Zeit, das philosophische Jahrhundert, die Systeme der reinen, voraussetzungslosen Vernunft, die Meinungen der Naturalisten, welche nur die neueste Wissenschaft gelten lassen wollen, davon eine jede Zeitströmung, welche in Ueberschätzung ihrer selbst alles Alte für veraltet erklärt und in den Ausruf unbedacht und unbedingt einstimmt: siehe, alles ist neu geworden. Eine solche Vergötterung eines falschen Ideals kann nicht ohne mannichfaltige innere Widersprüche ablaufen, und was wir ihr entgegen-

gesetzt haben, ist wirklich nur darauf hinausgelaufen, solche Widersprüche in ihr aufzudecken.

Wir haben gegen sie die Erfahrung vertheidigt, welche uns die Grundsätze der Wissenschaft und des praktischen Lebens zuführt. Es ist ein seltsamer Widerspruch, daß die Skeptiker diese als Vorurtheile verwerfen und doch für alles, was sie annehmen sollen, den Beweis fordern; denn nur aus Grundsätzen oder Erfahrung läßt sich ein Beweis führen. In einen solchen Widerspruch verfallen auch die, welche die Grundsätze sich gefallen lassen, und auf reiner Vernunft zu fußen glauben, wenn sie ihrer Autorität folgen. Angeboren sind diese Grundsätze nicht, und wenn sie angeboren wären als natürliche Gesetze unserer Vernunft, so würden sie der Autorität der Natur über unsere Vernunft verdankt. Uns kann es nicht zweifelhaft sein, daß sie in Erleuchtungen unserer Vernunft uns zum Bewußtsein kommen, daß aber diesen Erleuchtungen die Belehrung der Erfahrung vorausgehe und unsere Vernunft zur Reife bringen muß. (S. 197 fg.)

Wir haben gegen die Vergötterer der reinen Vernunft auch die Erfahrung vertheidigt, welche die Lehren anderer Menschen und der Geschichte uns zur Autorität macht. In den gröbsten Widerspruch setzen sich die, welche eine Erziehung der Unmündigen fordern, aber meinen, daß der Zögling von der Leitung des Lehrers unabhängig bleiben könnte. Die Reife seiner Erfahrungen gibt dem letztern ein entschiedenes Uebergewicht über den erstern und begründet seine Autorität. Denselben Widerspruch läßt sich aber auch jeder zu Schulden kommen, welcher Mündige zu belehren sucht und gegen die Autorität streitet. Seine in Erfahrung gereifte Vernunft strebt danach, andere in die Wege seiner Gedanken zu leiten, und indem er sie vor der Autorität schädlicher Vorurtheile warnt, ist er nur bemüht, seine Autorität an deren Stelle zu setzen. Daß Menschen Menschen belehren sollen, könnte nur einsiedlerischer Menschen-

haß bestreiten. Jeder will nicht allein sich selbst, sondern auch andere Menschen erkennen, lieben und bessern, und dazu führt nur die Mittheilung, in welcher einer des andern Autorität wird, in welcher die Gemeingüter der Menschheit geschichtlich sich entwickeln, und an diesen theilzunehmen und sie als Ergebnisse der Geschichte kennen und sich aneignen zu lernen, wird daher auch ein jeder bemüht sein müssen. Von der Vorzeit überlieferte Sprache, Sitten und Künste bändigen den Eigenwillen eines jeden; wer die Autorität dieser Mächte theoretisch verwirft, setzt sich nur in Widerspruch mit seiner Praxis. Alle diese Belehrungen durch andere Menschen und durch die Geschichte der Menschheit verdanken wir der Erfahrung.

In den stärksten Widerspruch aber mit sich selbst gerathen die, welche auch die Autorität der Natur von sich abwälzen möchten. Sie wird am wenigsten bestritten, denn ihre Erfahrung drängt sich uns beständig auf, und nur die können sie von sich weisen, welche alles von vornherein, von der Vernunft aus ableiten zu können meinen. Es versteht sich, daß sie dabei nicht an ihre persönliche, sondern an die allgemeine Vernunft denken, den Grund aller Dinge; aber sie hoffen, in diese sich oder in sich diese versetzen zu können. Dabei tritt am deutlichsten hervor, daß sie ein Ideal im Auge haben, die absolute Weisheit der Philosophie, aber ein Ideal, welches mit der Wirklichkeit ihrer Vernunft im ärgsten Widerspruch steht. Sie möchten ihre Vernunft zur allgemeinen Vernunft erheben; aber beide sind verschieden; wenn sie diese in jene versetzen wollen, so muß jene von dieser lernen und die uns fremde Vernunft muß zuerst als unsere Lehrmeisterin auftreten, als eine Natur, welche uns Sinn und Erfahrung weckt. Der Natur liegt Vernunft zu Grunde, darüber wollen wir nicht rechten, doch nur wie das Ewige dem Zeitlichen zu Grunde liegt; das System der Philosophie aber kann sich nur allmählich in der Zeit entwickeln und die Erfahrung muß seiner Erkenntniß des ewigen Grundes vorhergehen.

Es sind die einfachsten Grundsätze, welche uns dazu leiten, eine Versöhnung der Vernunft und der Autorität zu suchen. Die Autorität gebührt dem Vergangenen, dem Alten, welches uns unterrichtet; die Vernunft streitet für die gegenwärtige Einsicht und will durch sie die Zukunft erleuchten. Diese drei Momente der Zeit dürfen nicht in Zwietracht gelassen werden, nur in ihrer Uebereinstimmung läßt sich die Consequenz unsers Lebens retten. Das unmittelbare Wissen, welches uns jetzt einleuchtet und die bessere Zukunft fordert, trägt doch die Früchte der Vergangenheit und wird sich nur behaupten können, wenn es seine Beweise aus ihnen zieht, sowie es auch künftig als ein Mittel des Beweises für die spätern Ergebnisse des Nachdenkens ein mittelbares Wissen abgeben wird. Ueberhaupt kein mittelbares Wissen kann sich behaupten, wenn es nicht in Verbindung und Uebereinstimmung sich zu setzen weiß mit dem mittelbaren Wissen, welches die Erfahrung der Vergangenheit gebracht hat, wenn es nicht ebenso in den Folgerungen und Erfahrungen der Zukunft seine Bestätigung findet. Auf dieser Uebereinstimmung unter den Elementen der Zeit beruht die Sicherheit unserer Entschlüsse und Gedanken, die Zuversicht, daß wir in ihnen das ewig Richtige und Wahre wollen und denken. Nicht aus uns ziehen wir sie, obwol sie von uns vollzogen werden müssen, um uns zuzukommen, sondern auch andere Menschen und Dinge greifen in sie ein, denn Glieder der Menschheit und der Welt sind und bleiben wir; auch dafür haben wir zu sorgen, daß wir in Uebereinstimmung uns setzen mit dem Ganzen, zu welchem wir gehören. Daher hat auch die Geschichte der Menschen und nicht weniger die Natur Autorität für uns. Nur in der Uebereinstimmung mit der ganzen Welt würden wir volle Gewißheit finden können. Für unser gegenwärtiges Leben ist sie ein unerreichbares Ideal. Aber wir können nicht davon ent-

bunden werden, nach ihm zu streben. Wenn wir nur unserer eigenen Vernunft folgen wollten, würden wir dem entsagen. Von andern Menschen und andern Dingen sollen wir uns belehren lassen; zahlreiche Autoritäten wachsen uns dadurch zu; aber wir haben auf sie ebenso zu achten, wie auf die Autoritäten, welche aus unserer Vergangenheit fließen.

Fünftes Paradoxon.

Die allgemeine Vernunft und der anthropologische Standpunkt.

Die Philosophie sucht allgemeine Lehren über die Welt und ihren Grund. Ewige Wahrheit will sie entdecken, welche den zeitlichen Erscheinungen zu Grunde liegt. Zu diesem Zwecke entwickelt sie allgemeine Gesetze für das Sein und das Denken, welche ihre Anwendung auf alle Gegenstände unsers Denkens finden sollen. Auf die besondern Erfahrungen unsers persönlichen Lebens nimmt sie dabei keine Rücksicht, außer soweit sie den allgemeinen Gesetzen des Seins und des Denkens unterworfen sind. Sie weiß, daß sie die Wahrheit sucht und daß jedes Suchen der Wahrheit von einem Problem ausgeht, welches die Erscheinung vorlegt; aber nur die Erscheinung überhaupt ist ihr Problem, die besondern Erscheinungen überläßt sie den Erfahrungswissenschaften zu erforschen. Die besondern Erscheinungen legt die Natur einem jeden Einzelnen in seinem besondern Leben vor; sie sind ihm eine nothwendige Autorität, welche er für seinen Unterricht und seine Verständigung mit der Welt gern oder ungern ergreift; auch dem Philosophen kommen solche besondere Erscheinungen in seinem persönlichen Leben zu; als Philosoph jedoch baut er seine Lehren nicht auf solche Autoritäten, solche Erfahrungen, wie sicher sie auch sind; denn ihre Gewähr findet er nur in seinem eigenen Leben; für jeden andern haben sie überzeugende Kraft nur auf Autorität

der Ueberlieferung; es bleibt ihm überlassen, sie sich zu erklären und in Uebereinstimmung mit seinen allgemeinen philosophischen Lehren zu setzen, und so überläßt auch der Philosoph einem jeden Einzelnen seine Erfahrungen für sich zu verarbeiten; aber die Lehren seiner Philosophie sollen für alle gelten und nicht auf besondere Autorität sich stützen. Daher sieht die Philosophie von allen Besonderheiten der Erfahrung ab und nur die Erfahrung der Erscheinungen im allgemeinen legt ihr die Frage vor, wie sich die Erscheinung erklären lasse. Man hat sie aus diesem Grunde eine Wissenschaft a priori oder aus reiner Vernunft genannt.

Wenn dies aus dem Begriffe der Philosophie zu fließen schien, so sträubte sich doch dagegen der Mensch. Er will auch über das Besondere unterrichtet sein, besonders über sich, und hofft von der Philosophie darüber Belehrung zu empfangen. Im Philosophen lebt noch immer der Mensch und wir werden es ihm nicht verdenken können, wenn er seine Philosophie dazu anzuwenden sucht, sich über sich und die besondern Angelegenheiten seines persönlichen Lebens Auskunft und Gewißheit so viel als möglich zu verschaffen. Dieses löbliche Geschäft würde nur, so möchte es uns scheinen, nicht der Philosophie, sondern der Anwendung der Philosophie auf empirische Erkenntnisse zufallen; man könnte es vielleicht weiter betreiben in angewandten philosophischen Wissenschaften, wenn sich Kreise der Erfahrung zeigen sollten, welche besonders fruchtbar sich erwiesen für eine allgemeine Verständigung, aber zuletzt, wenn es darauf ankäme, über seine nächsten und persönlichsten Angelegenheiten möglichste Gewißheit sich zu verschaffen, dann würde dies noch immer eine Sache bleiben, über welche ein jeder bei sich allein Rath zu erholen hätte; eine Sache öffentlicher Wissenschaft dagegen könnte das nicht werden.

Es hat im Alterthum Männer gegeben, welche ihre Philosophie in diesem Sinne trieben als eine Weisheit für ihr Leben,

und sie sind deswegen gelobt worden. Diesem Lobe wollen wir nichts abdingen. Wir glauben, daß noch jetzt jeder wahre Philosoph eine solche Lebenskunst und Lebensweisheit sich zu Herzen nehmen muß; aber für sich soll er sie betreiben; mit der Philosophie, welche er lehrt, haben wir sie nicht zu verwechseln; es ist eine Verwechselung der Namen, wenn man gesagt hat, sie könnte gelehrt werden. Die Philosophie der Wissenschaft, welche gelehrt wird und in das Verständniß der Schüler übergeht, ist etwas anderes als die Kunst und Weisheit des Lebens, welche ein jeder für sich zu üben hat.

Doch man hat auch dem Begriffe der Philosophie eine so weite Ausdehnung zu geben gesucht, daß er, unabhängig von ihrer Anwendung, allerlei empirische Kenntnisse von einzelnen Erscheinungen in sich herbergen könnte. Man erklärt sie für die allgemeine Wissenschaft. Das ist ein sehr weit greifender Name, wohl dazu geeignet, alles, was zu unserer Erfahrung kommt, in sich zu umfassen. Daß diese Erklärung nicht unbeschränkt bleiben dürfe, sieht man ein. Ihre Beschränkung würden wir dahin fassen können, daß sie nur allgemeine Wissenschaft sei, sofern sie die allgemeinen Grundsätze und Methoden der Vernunft für alle Wissenschaften zu erörtern hätte. Aber diese Beschränkung würde alle Rücksicht auf besondere empirische Thatsachen ausschließen und hat daher denen zu eng geschienen, welche in ihrer Philosophie das Gebiet der Erfahrung klar zu machen sich bemühten. Wenn sie nun auch Schranken der Philosophie für nöthig hielten, weil sie ihre allgemeinen Lehren nicht über das persönliche Leben des Philosophen erstrecken konnten, so suchten sie doch dieselben so wenig als möglich fühlbar zu machen. Sie haben gemeint, die Philosophie sollte in der Erklärung der besondern Erscheinungen so weit wie möglich gehen. Diese Beschränkung ist ganz unbestimmt und man wollte auch keine bestimmte Beschränkung, dachte ihr vielmehr Freiheit zu lassen für ihre weitern Entdeckungen.

der Ueberlieferung; es bleibt ihm überlassen, sie sich zu erklären und in Uebereinstimmung mit seinen allgemeinen philosophischen Lehren zu setzen, und so überläßt auch der Philosoph einem jeden Einzelnen seine Erfahrungen für sich zu verarbeiten; aber die Lehren seiner Philosophie sollen für alle gelten und nicht auf besondere Autorität sich stützen. Daher sieht die Philosophie von allen Besonderheiten der Erfahrung ab und nur die Erfahrung der Erscheinungen im allgemeinen legt ihr die Frage vor, wie sich die Erscheinung erklären lasse. Man hat sie aus diesem Grunde eine Wissenschaft a priori oder aus reiner Vernunft genannt.

Wenn dies aus dem Begriffe der Philosophie zu fließen schien, so sträubte sich doch dagegen der Mensch. Er will auch über das Besondere unterrichtet sein, besonders über sich, und hofft von der Philosophie darüber Belehrung zu empfangen. Im Philosophen lebt noch immer der Mensch und wir werden es ihm nicht verdenken können, wenn er seine Philosophie dazu anzuwenden sucht, sich über sich und die besondern Angelegenheiten seines persönlichen Lebens Auskunft und Gewißheit so viel als möglich zu verschaffen. Dieses löbliche Geschäft würde nur, so möchte es uns scheinen, nicht der Philosophie, sondern der Anwendung der Philosophie auf empirische Erkenntnisse zufallen; man könnte es vielleicht weiter betreiben in angewandten philosophischen Wissenschaften, wenn sich Kreise der Erfahrung zeigen sollten, welche besonders fruchtbar sich erwiesen für eine allgemeine Verständigung, aber zuletzt, wenn es darauf ankäme, über seine nächsten und persönlichsten Angelegenheiten möglichste Gewißheit sich zu verschaffen, dann würde dies noch immer eine Sache bleiben, über welche ein jeder bei sich allein Rath zu erholen hätte; eine Sache öffentlicher Wissenschaft dagegen könnte das nicht werden.

Es hat im Alterthum Männer gegeben, welche ihre Philosophie in diesem Sinne trieben als eine Weisheit für ihr Leben,

und sie sind deswegen gelobt worden. Diesem Lobe wollen wir nichts abdingen. Wir glauben, daß noch jetzt jeder wahre Philosoph eine solche Lebenskunst und Lebensweisheit sich zu Herzen nehmen muß; aber für sich soll er sie betreiben; mit der Philosophie, welche er lehrt, haben wir sie nicht zu verwechseln; es ist eine Verwechselung der Namen, wenn man gesagt hat, sie könnte gelehrt werden. Die Philosophie der Wissenschaft, welche gelehrt wird und in das Verständniß der Schüler übergeht, ist etwas anderes als die Kunst und Weisheit des Lebens, welche ein jeder für sich zu üben hat.

Doch man hat auch dem Begriffe der Philosophie eine so weite Ausdehnung zu geben gesucht, daß er, unabhängig von ihrer Anwendung, allerlei empirische Kenntnisse von einzelnen Erscheinungen in sich herbergen könnte. Man erklärt sie für die allgemeine Wissenschaft. Das ist ein sehr weit greifender Name, wohl dazu geeignet, alles, was zu unserer Erfahrung kommt, in sich zu umfassen. Daß diese Erklärung nicht unbeschränkt bleiben dürfe, sieht man ein. Ihre Beschränkung würden wir dahin fassen können, daß sie nur allgemeine Wissenschaft sei, sofern sie die allgemeinen Grundsätze und Methoden der Vernunft für alle Wissenschaften zu erörtern hätte. Aber diese Beschränkung würde alle Rücksicht auf besondere empirische Thatsachen ausschließen und hat daher denen zu eng geschienen, welche in ihrer Philosophie das Gebiet der Erfahrung klar zu machen sich bemühten. Wenn sie nun auch Schranken der Philosophie für nöthig hielten, weil sie ihre allgemeinen Lehren nicht über das persönliche Leben des Philosophen erstrecken konnten, so suchten sie doch dieselben so wenig als möglich fühlbar zu machen. Sie haben gemeint, die Philosophie sollte in der Erklärung der besondern Erscheinungen so weit wie möglich gehen. Diese Beschränkung ist ganz unbestimmt und man wollte auch keine bestimmte Beschränkung, dachte ihr vielmehr Freiheit zu lassen für ihre weitern Entdeckungen.

Immer weiter würden sie gehen; daß die Philosophie gegenwärtig noch nicht alle Erscheinungen zu erklären wüßte, läge nur darin, daß sie ihre Forschungen noch nicht vollendet, ihr System noch nicht völlig ausgebaut hätte; aber täglich käme sie weiter und werde zuletzt alles erklären. Man war damit in der That wieder zu dem Gedanken an eine allgemeine Wissenschaft ohne Schranken zurückgekehrt und behauptete, daß die Philosophie absolute Wissenschaft sein oder werden sollte.

In diesem Gedanken, mehr oder weniger entwickelt, hat man rüstig zugegriffen in der Bereicherung der Philosophie mit empirischen Stoffen. Natürlich hat man das zumeist ergriffen, was unserer Erfahrung am nächsten lag, uns am bekanntesten, am leichtesten zur Uebersicht zu bringen war und auch am begreiflichsten zu sein schien. Schon in alten Zeiten ist das geschehen, ehe man noch diesen Begriff der Philosophie als der absoluten Wissenschaft sich recht deutlich ausgebildet hatte. In sehr unbefangener Weise mischte man damals philosophische und empirische Gedanken ineinander und brachte damit eine recht menschliche Wissenschaft, ein recht menschliches Weltsystem zu Stande. Der Mensch auf der Erde denkt sich als Mittelpunkt des Ganzen, weil in seinen Gedanken alles sich kreuzt; wenn nun auch der einzelne Mensch sich zu schwach fühlt, alles zu beherrschen, so legt er doch seinem Geschlecht die Herrschaft über die Erde, ja über die Welt bei; alles ist zu seinem Nutzen bestimmt und geschaffen. Wenn er auch nicht annehmen kann, daß um ihn alles sich drehe, so sieht er doch seine Erde in dem Mittelpunkt der Welt und alle Gestirne sind ihre Trabanten. So hat man sich die ganze Welt geordnet gedacht, so weit die Augen des Menschen reichten, und weiter als sie reichten, sollte auch die Welt nicht reichen. Das war das alte Weltsystem, wie es die Philosophen sich dachten, eine rund um die Erde abgeschnittene Kugel. Schade, das es vor der weiter fortgeschrittenen Erfahrung zertrümmerte; es war so schön erdacht.

Nachdem die Sonne nicht mehr um die Erde sich drehte und das feste Gewölbe des Himmels durchbrochen worden war, haben die Philosophen doch nicht aufgehört ihre Weltsysteme sich zu bauen. Sie mußten sich freilich auf unser Sonnensystem beschränken. Ihre Arbeit war beschwerlich. Nicht allein, daß sie mancher unbequemen Einrede der Erfahrung sich zu fügen hatten, man hatte auch die Methode der Philosophie genauer unterscheiden lernen von den Gedanken der Erfahrung. Wenn diese nur Thatsächliches zur Erkenntniß bringt, verlangt jene Gründe der Vernunft. Wenn sie auch sich finden ließen für das Sonnensystem, würde dadurch für das Ganze irgendein haltbarer Grund gefunden sein? Mit dem Theile der Welt, welchem wir angehören, schwimmen wir im Unbestimmten, in welchem kein Grund zu entdecken ist. Daher sind auch alle die Unternehmungen, das Sonnensystem nach vernünftigen Gründen sich begreiflich zu machen, wie hinfällige Versuche ebenso schnell wieder vergessen worden, wie sie aufgetaucht waren, und nach dem Untergange des alten Weltsystems hat kein neues System festen Fuß fassen können, welches uns über unsere Stelle im Weltraum gegründete Rechenschaft gegeben hätte. Ueber dieses Bedenken konnte man sich nur dadurch hinwegsetzen, daß man das Räumliche, Körperliche zu erforschen aufgab und dem Geistigen sich zuwandte, welches keine räumliche Ausdehnung hat. Jenes aufzugeben schien erlaubt, weil es doch nur in unserm Bewußtsein gefunden wird; dieses mußte zu Rathe gezogen werden, weil in ihm die Vernunft ihren Sitz hat und also auch die Philosophie nur in ihm die vernünftigen Gründe, welche sie sucht, finden kann. Von dem vernünftigen Geiste des Menschen ausgehend, dachte man die Welt zu ergründen in philosophischer Forschung. Man war damit zu dem Gedanken zurückkehrt, von welchem wir ausgegangen sind. Der Mensch ist der Mittelpunkt der Welt; alles soll ihm dienen und seine Bedeutung, seinen Grund hat es nur im Leben des

Menschen. Nach dieser neuen Weltansicht suchte man den Grund nun nicht im leiblichen, sondern im vernünftigen Leben des Menschen.

Man würde diesen idealistischen Theorien doch zu viel Ehre erweisen, wenn man glaubte, es wäre ihnen im Ernste darum zu thun, das Räumliche und Körperliche außer Auge zu lassen. Eben weil es doch in unserm Bewußtsein, in den Vorstellungen unserer Vernunft gefunden wird, muß es sich mit allen seinen Einzelheiten sehr ernstlich beschäftigen. Sie haben daher auch nicht abgelassen eine räumliche Construction der Welt zu suchen, und wenn sie nicht fertig werden konnten mit ihr, so konnten sie nur damit sich entschuldigen, daß die Philosophie noch nicht so weit gekommen wäre, über die äußern Verhältnisse des menschlichen Geistes sich vollständig zu orientiren. Die Vernunft des Menschen kann sich doch nicht völlig auf das einzelne Ich zurückziehen und dieses zum alleinigen, einfachen Mittelpunkt des Gedankensystems machen; indem sie Vernunft in andern Menschen voraussetzt, kommen auch die räumlichen Verhältnisse und die körperlichen Vermittelungen unter ihnen zur Sprache und geben sich als wohl zu beachtende Realitäten zu erkennen. Im allgemeinen ist es das Bedürfniß der Mittheilung und der durch sie vermittelten Erfahrung, was die in sich sinnende Vernunft zwingt, aus sich herauszugehen und ihre äußern Verhältnisse zu bedenken. In ihre Philosopheme mischen sich hierdurch Gedanken der Ueberlieferung einer fremden Autorität; die Philosophie kann sie nicht abwehren, kann aber auch ebenso wenig sie als Ergebnisse ihrer eigenen Methode anerkennen; es bleibt ihr nichts anders übrig, als von ihren eigenen Gedanken die Anwendungen zu unterscheiden, welche sie in ein fremdes Gebiet ziehen.

Seitdem eine Wissenschaft der Philosophie sich ausgebildet hat, ist auch diese Unterscheidung nie in Vergessenheit gerathen zwischen dem, was der Mensch als Philosoph weiß und als Mensch

meint, beides aber hat sich gemischt, weil es im Menschen zusammen war. Erst durch die Philosophie konnte die Unterscheidung angeregt werden; vor ihr war kein Philosoph; aber fraglich bleibt es, ob ihre Wissenschaft so weit gekommen ist, sie gründlich durchzuführen. Nur so viel ist gewiß, daß sie ihre Aufgabe nicht gelöst hat, solange sie nicht ihre Wissenschaft von den Meinungen der Menschen haarscharf unterschieden hat.

Dies war nun auch gewiß noch nicht geschehen, als sie mit der Aufgabe sich quälte, ein System der Welt aufzustellen. Von dem Standpunkte des Menschen auf der Erde trug dieses System gar zu deutliche Spuren an sich. Ein Fortschritt zum Zwecke war es, daß man die Methode der Philosophie zu untersuchen anfing, denn aus ihrer Methode zieht die Wissenschaft ihre Sicherheit. Eine andere Frage aber ist es, ob sie ihre Methode bis zur sichern Unterscheidung von allem ihr Fremdartigen gebracht hat. Bis dahin wird sie in Gefahr bleiben, mit Gedanken sich zu tragen, welche in die Besonderheiten der Erfahrung eingehen, ohne ihren Grund erforscht zu haben, und so unergründeten Meinungen sich hinzugeben.

Man könnte diese Gefahr für gering achten. Man ist an sie gewöhnt; sie trifft den Philosophen beständig; denn unaufhörlich begegnen seinen philosophischen Gedanken Beweggründe seines persönlichen Lebens; er kann es nicht unterlassen, von jenen Anwendungen auf seine besondern Erfahrungen zu machen. Und so hat sich die Philosophie auch immer entwickelt in Verkehr mit Erfahrungen, beschäftigt damit, eine Weltansicht aus ihnen zu erbauen und die Stellung des menschlichen Lebens zur Gesammtheit der Welt so gut als möglich zu begreifen, in derselben Weise, wie es im Alterthum war, nur daß der Gesichtskreis der Erfahrung um vieles sich erweitert hat und wir daher nicht mehr so schnell unser Weltsystem abschließen können. Was so nicht zum Schaden, sondern zum Besten der Philosophie gedient hat, das können wir nicht verwerfen, und die Gefahren,

welche es mit sich führt, werden wir zu bestehen wissen. Aber verleugnen dürfen wir sie doch nicht, ihre Größe auch nicht herabsetzen. Sie bestehen darin, daß allgemeine Grundsätze und Methoden des vernünftigen Denkens, welche an und für sich unerschütterlich feststehen, wie es ewigen Wahrheiten geziemt, wenn sie in den Kreis der menschlichen Erfahrung gezogen werden, an ihrer Gewißheit verlieren, weil zwar die Erfahrung, aber nicht ihre Beurtheilung sicher ist. Von wie großem Gewicht dieser Verlust an Sicherheit ist, wird man leicht ermessen können. Er ist nur dadurch zu vermeiden, daß man über die Methode der Philosophie so weit sich klar wird, um den Charakter des philosophischen Wissens von menschlichen Meinungen unterscheiden zu können. Hierdurch wird man in den Stand gesetzt werden, die Unsicherheit von philosophischen Sätzen abzustreifen, welche ihre Vermischung mit empirischen Thatsachen über sie verhängt.

Wir wollen zuerst den Charakter der Philosophie untersuchen in Bezug auf unsere Frage. Aus ihm wird sich ergeben, worauf die von uns bezeichnete Gefahr beruht. Alsdann wollen wir einige Beispiele anführen, welche zeigen, wie dringend sie ist und wie häufig sie zum Irrthum verlockt hat.

Die Philosophie beruft sich in ihren Lehren auf die Vernunft. Was der Vernunft einleuchtet, das ist ihr wahr. Aber allgemein, haben wir schon bemerkt, muß es ihr einleuchten, nicht infolge einer besondern, persönlichen Erfahrung, welche keine allgemeingültige Lehre begründen könnte. Wir unterscheiden nun das, was uns persönlich infolge besonderer Erfahrungen, und das, was allgemein einleuchtet; jenes gilt für unsere persönlichen Ueberzeugungen, bleibt aber ein Geheimniß, welches wir höchstens unsern Vertrautesten eröffnen könnten, nur dieses läßt sich öffentlich als philosophische Lehre aussprechen. Wer in der Philosophie auf seine persönlichen, innersten Erfahrungen und Ueberzeugungen sich beruft, der will

nur seine Mystik in ihr nähren; wenn er andere überzeugen will, muß er darauf sich berufen, daß ihnen ihre Vernunft dasselbe sagen werde, was ihm die seine. Die Philosophie also gründet ihre Lehren auf die Vernunft nicht des einzelnen, sondern aller Menschen, auf die allgemeinmenschliche Vernunft.

Die Unterscheidung zwischen persönlicher und allgemein menschlicher Vernunft mag ihre Schwierigkeiten haben, aber sie wird doch allgemein zugelassen. Das mag darin einen Grund haben, daß sie in der Erfahrung eine Unterstützung findet. In der Mittheilung unserer Gedanken können wir uns davon vergewissern, daß wir nicht allein stehen in unsern Ueberzeugungen, sondern andere sie mit uns theilen. Doch dieser Beweis reicht nicht aus. Daß viele Menschen so denken wie wir, können wir wol zur Erfahrung bringen, aber bei allen herumzufragen ist nicht möglich. Ueberdies begegnet es uns, daß unsere philosophischen Sätze Widerspruch finden bei einigen oder bei allen Menschen und wir können dennoch nicht ablassen zu behaupten, daß sie der allgemeinmenschlichen Vernunft entsprächen. Die Allgemeingültigkeit, welche wir ihnen beilegen, beruht also nicht darauf, daß sie allgemein gelten, vielmehr der Menge der Menschen entziehen sie sich meistentheils, sondern auf unserer Ueberzeugung, daß sie allgemein zu gelten verdienten. Nur ihr innerer Werth leistet uns Bürgschaft für ihre Allgemeingültigkeit. Die Erfahrung, daß seine Sätze allgemeinen Beifall fanden, hat manchen klugen Mann stutzig gemacht, ob er nicht etwas Thöriges gesagt haben möchte. Die Aussprüche der allgemeinmenschlichen Vernunft stellen sich selbst das Zeugniß ihrer Richtigkeit aus. Noch ehe ein anderer mir Beifall gibt, weiß ich, daß ich richtig gedacht habe und fordere, daß alle Menschen so denken sollen, so wahr sie Vernunft haben, richtig, d. h. dem Zwecke und dem Gesetze der Vernunft gemäß. Meine besondere Person und ihre Beweggründe scheide ich dabei völlig von der in mir sprechenden Vernunft ab. Auf einer solchen

Abstraction des rein und allgemein Vernünftigen vom Persönlichen beruht die Philosophie. Sie fordert, daß wir sie vollziehen können; sonst würden wir keine für alle vernünftige Menschen gültige Lehre aufzustellen im Stande sein.

Ohne Bedenken ist man dieser Unterscheidung gefolgt und hat in ihr eine Lehre entworfen über die Grundsätze und Methoden unsers menschlichen Denkens. Es ist ein Gebot unserer menschlichen Vernunft, welches in ihnen spricht; wir sollen so denken nach diesen Grundsätzen, nach diesen Regeln, weil das Gesetz unsers menschlichen Denkens es gebietet. Doch ist man hierbei auch nicht stehen geblieben. Man hat bemerkt, daß dieses Gebot nur an die allgemeinmenschliche Vernunft gerichtet sein und ein Gesetz geben möchte, welches nur für die menschliche Vernunft gelte. Dadurch ist die Allgemeingültigkeit der philosophischen Lehren in Zweifel gerathen. Es blieb zwar bestehen, daß wir Menschen den Gesetzen unsers Denkens, den Grundsätzen und Verfahrungsweisen unserer Vernunft uns nicht entziehen könnten und durften; aber es schien annehmbar, daß alle diese Gesetze doch nur für den Standpunkt des Menschen berechnet wären. Wenn wir daher mit Menschen uns verständigen wollten, so würden wir sicher sein, daß sie die Gültigkeit dieser Gesetze anerkennen müßten; aber auch nur dazu wären dieselben bestimmt, der Verständigung unter den Menschen zu dienen; Allgemeingültigkeit im strengsten Sinne des Wortes, eine Gültigkeit über den Kreis der Menschen hinaus für andere Wesen außer dem Menschen hätten sie nicht in Anspruch zu nehmen. Zeit unsers Lebens blieben wir Menschen und nur menschliche Wahrheit oder Richtigkeit unserer Gedanken hätten wir Zeit dieses Lebens zu hoffen; was über seinen Kreis hinausläge, was sich da als Wahrheit entdecken würde, was andere Wesen als solche erkennen möchten, das müßte von uns unerforscht bleiben.

Diese Zweifel sind nicht zuerst von Kant ausgesprochen

worden; sie sind ein altes Eigenthum der Skeptiker. Kant hat sie von neuem belebt, sie zu einem System von Gedanken erweitert und neues Ansehen ihnen verliehen. Wenn wir mit ihnen uns abzufinden suchen, können wir sicher sein, daß wir einer sehr weit verbreiteten Meinung unsere Aufmerksamkeit zugewandt haben.

Der kritische Zweifel hat seine stärkste Stütze in unserer Unfähigkeit, über den Kreis der Menschen hinaus uns zu verständigen. Wenn wir von der Allgemeingültigkeit unserer Gedanken uns überzeugen wollen, greifen wir mit Begierde nach der Probe der Erfahrung; die Zustimmung der andern gewährt uns den Beweis, daß wir nicht auf einsamem Pfade irren; die Schwachheit unserer persönlichen Vernunft kennen wir gut genug; einen Trost über sie gibt uns die Uebereinstimmung mit zahlreichen Gefährten. Aber das heißt doch nur auf fremde Autorität uns stützen; philosophisch ist das nicht. Wir haben schon gezeigt, daß die Allgemeingültigkeit eines Gedankens nicht darauf beruht, daß er allgemein gilt, sondern, daß er allgemein zu gelten verdient. Der Philosophie muthen wir zu, daß sie allgemeingültige von persönlicher Ueberzeugung zu unterscheiden, jene von dieser zu abstrahiren wisse. Soll sie darauf sich beschränken vom Persönlichen abzusehen, oder die allgemeinmenschlichen Ueberzeugungen für allgemeingültig gelten zu lassen? Wenn wir fähig sind uns zu sagen: dies gilt für mich als Gebot für meine besondere Person, jenes andere gebietet die Vernunft allen Menschen; so sollte man meinen, daß auch die weiter gehende Abstraction uns gelingen könnte, welche das, was allen Menschen geboten ist, von dem, was aller Vernunft als Pflicht obliegt, zu unterscheiden wüßte. Auf diese Unterscheidung dringt in der That die Philosophie, wenn sie allgemeingültige Wahrheiten für alle mögliche Vernunft aufstellen will. Kant hat für die praktische Vernunft die Erkennbarkeit solcher Wahrheiten nicht geleugnet; für die theoretische Vernunft

sind sie nicht weniger nachzuweisen. Die Wahrheit zu erforschen, das ist Pflicht für alle Vernunft, welche im Werden ist. Von dem Zweifel, ob wir ein Gesetz für alle Vernunft nachweisen können, weil wir außer Stande sind zu zeigen, daß es auch außer dem Kreise der Menschen beobachtet werde, dürfen wir uns nicht abhalten lassen, die Erkenntniß von Wahrheiten zu behaupten, welche für alle Vernunft zu gelten verdienen. Der Philosoph muß abstrahiren können nicht allein von seinen persönlichen, sondern auch von den allgemeinmenschlichen Ueberzeugungen, um seinen Lehren Allgemeingültigkeit zu geben für alle forschende Vernunft.

Wir sagen mit Fleiß für alle forschende Vernunft; denn von Gott reden wir hier nicht und ebenso wenig von Geistern, welche über das Werden und forschende Denken hinweg sind, wenn es dergleichen in der Welt geben sollte, weil es sich von selbst versteht, daß vollendete Wesen keinem Gesetze oder Gebote, keiner Pflicht und keiner Methode des Denkens unterworfen sind.

Der Forderung in der Philosophie zu abstrahiren von dem Menschlichen in unserm Denken hat man ausweichen wollen mit der Bemerkung, daß man keine andere forschende Vernunft kenne als die menschliche und daher auch allgemein über die forschende Vernunft nichts aussagen könne. Man ist auch noch weiter gegangen und hat behauptet, es gebe keine andere forschende Vernunft als die menschliche. Wenn dies letztere der Fall sein sollte, so würde man mit der Allgemeingültigkeit vernünftiger Sätze leichtes Spiel haben; sie würde mit der Allgemeingültigkeit für den Menschen zusammenfallen. Was aber die erste Behauptung betrifft, so beruht sie nur auf der Meinung, daß unsere philosophischen Gedanken nicht weiter reichten, als unsere Erfahrung, und eben diese Meinung bestreiten wir. Jede allgemeingültige Wahrheit reicht über den kurzen Bereich der Erfahrung hinaus und sollte sie auch nur für den Menschen allgemeingültig sein. Das Gesetz der menschlichen Vernunft schreibt uns Gebote für die Zukunft. Wir wollen zugestehen, daß wir von keiner andern Vernunft als der menschlichen eine Erfahrung bisher gehabt hätten, wenn wir aber künftig eine solche kennen lernen sollten, so sind wir gewiß, daß sie den allgemeinen Gesetzen der wissenschaftlichen Forschung sich werde fügen müssen.

Der kritische Zweifel aber nimmt die Miene an, als hätte er bewiesen, daß die Gesetze der wissenschaftlichen Forschung in der Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur lägen. Sehen wir jedoch genauer nach, so finden wir, daß seine Untersuchungen diese Eigenthümlichkeit gar nicht berühren. Nach dem allgemeinen Gesetze der Begriffserklärung unterscheiden wir im Begriffe des Menschen zwei Bestandtheile; seinem allgemeinen Merkmale nach ist er ein Thier, seine Eigenthümlichkeit läßt eine Verschiedenheit von der Organisation anderer Thiere bemerken; man faßt sie gewöhnlich zusammen unter den Gedanken, daß er das vernünftige Thier, d. h. zur Vernunft organisirt sei. Wenn man nun hierdurch sein eigenthümliches Wesen erklärt zu haben glaubt, so wollen wir vorläufig daran nicht mäkeln, das diese Definition schon voraussetzt, was soeben noch als fraglich galt, daß er das einzige vernünftige Wesen sei, welches in der Welt lebt; sondern auch dies vorausgesetzt müssen wir fragen, ob denn die kritische Untersuchung darauf sich einlasse, diese eigenthümliche Organisation des Menschen zu untersuchen und aus ihr die Eigenthümlichkeiten seines Denkens abzuleiten. Nichts weniger als dies. Daß der Mensch Hände hat, aufrecht geht, manche Eigenthümlichkeiten im Bau seines Kopfes zeigt, auf der Erde familienweise in Staat und Kirche lebt u. s. w., das wird zu andern Lehren, aber nicht zur Untersuchung über die Gesetze des menschlichen Denkens verwandt. Dem kritischen Zweifel scheint es auch nicht einmal eingefallen zu sein, daß er den Beweis anzutreten habe, daß die Gesetze

des Denkens, von welchen er meint, daß sie nur Gültigkeit für den Menschen hätten, an dessen Eigenthümlichkeit klebten. Er setzt voraus, daß sie nur dem Menschen zukommen, weil er bei ihm allein sie gefunden hat. Das ist eine empirische Voraussetzung, welche durch neue Erfahrungen widerlegt werden könnte. Was er aber wirklich gethan hat bei seiner Untersuchung der Denkgesetze, das ist, er hat abstrahirt von der eigenthümlichen thierischen Organisation des Menschen und von deren Folgen in seinem Leben; nach dieser Abstraction ist ihm denn natürlich nichts anderes übriggeblieben, als die reine Vernunft.

Ein Zweifel, welcher so sorglos über seine eigenen Gründe hinweggeht, darf sich nicht wundern, wenn seine eigenen Folgerungen ihm über den Kopf wachsen. In seinen Untersuchungen analysirt er die Gesetze des Denkens, wie er sie vorfindet; wir werden belehrt, daß wir alles in Raum und Zeit anschauen, alles nach den Kategorien der Quantität und Qualität, der Substanz und der ursachlichen Verbindung u. s. w. denken müssen; dabei ist aber immer die Voraussetzung, daß nur der Mensch an dieses Gesetz gebunden ist, daß die Ergebnisse desselben nur für den Menschen Gültigkeit haben und nichts als menschliche Wahrheit zu Tage fördern. Die Frage wird nun nicht ausbleiben können, wie es denn mit diesen Sätzen der Kritik stehe. Wir können sie nach keinem andern als ihrem eigenen Maßstabe messen und nach ihm müssen wir sagen, daß auch alle diese Lehren über die Gesetze des menschlichen Denkens keine Wahrheit schlechthin haben, sondern allgemeingültig nur für den Menschen sind. Dies ist ein neuer Zweifel, welcher den alten völlig aus dem Felde schlägt. Wenn man damit anfängt zu zweifeln, ob wir Menschen mehr als menschliche Wahrheit erkennen könnten, so muß man damit enden zu zweifeln, ob es mehr als menschliche Wahrheit sei, daß wir Menschen sind und nach den Gesetzen des menschlichen Denkens denken müssen.

Der kritische Zweifel schlägt sich mit seinen eigenen Gründen. Er wurzelt in der Unterscheidung der menschlichen von der allgemeinen Vernunft. Bei jener denken wir an das Thierische, welches ihr anklebt, an die Gebrechlichkeit und den Irrthum der Menschen; in dieser suchen wir die reine Wahrheit. Ueber diese Unterscheidung vergißt der kritische Zweifel, daß auch die menschliche Vernunft an der allgemeinen Vernunft theilhat; in jener sieht er nur die menschliche Schwäche und vor ihr besorgt wagt er es nicht die Vernunft in ihr zu unterscheiden von ihren thierischen Beigaben. Die Aufgabe der Philosophie ist es diese Unterscheidung zu unternehmen, von der menschlichen Gebrechlichkeit zu abstrahiren und dadurch zur Erkenntniß der allgemeingültigen Gesetze wissenschaftlicher Forschung zu gelangen.

Noch eine andere Unterscheidung kommt dabei zur Sprache, zwischen der allgemeinen forschenden Vernunft und der absoluten Vernunft, der Vernunft Gottes. Diesen Unterschied dürfen wir nicht leugnen; die allgemeine Vernunft, welche in der Welt im Forschen und Werden ist, darf sich des Gedankens nicht entschlagen an ihren Zweck, welchen sie noch nicht erreicht hat; denn sie will zweckmäßig denken. Wenn wir nun auch der Gesetze uns bewußt werden können der allgemeinen forschenden Vernunft, weil wir an ihr theilhaben, so haben sie doch nur Gültigkeit für den Standpunkt der Geschöpfe, aber nicht für Gott, welcher nicht forscht, sondern die ewige Wahrheit schaut. Der kritische Zweifel hat auch diese Unterscheidung für sich geltend gemacht. In Raum und Zeit forschen wir; die Erscheinungen in ihnen suchen wir nach den Gesetzen unsers Verstandes zu erklären; alles das gilt aber nur für Geschöpfe, welche in Raum und Zeit beschränkt von Erscheinungen sich belehren lassen müssen, für die ewige Wahrheit gelten diese Gesetze nichts. So hat man schließen wollen, daß wir an der absoluten Vernunft keinen Theil haben. Dagegen werden wir

uns berufen müssen auf den unangreiflichen Zusammenhang zwischen dem ewigen Sein und seinen Geschöpfen. Er verbürgt uns auch die Uebereinstimmung der Gedanken unserer forschenden Vernunft mit der ewigen Wahrheit. Auf dem Sein Gottes beruht das Sein der Geschöpfe; dasselbe Sein hat er ihnen gegeben, welches er hat. Auf dem Sein der Geschöpfe beruht ihr Denken; nicht anders können sie denken, als sie sind; die Gesetze ihres Denkens müssen der Weise ihres Seins entsprechen. In einer ganz verkehrten Weise hat man die Unterscheidung zwischen Sein und Denken, zwischen Schöpfer und Geschöpf zu einer Scheidung zwischen ihnen ausdehnen wollen. Die Geschöpfe sind die Offenbarung Gottes, das Denken ist die Offenbarung der Geschöpfe; zwischen dem Sichoffenbarenden und seiner Offenbarung und der Offenbarung dieser Offenbarung muß Uebereinstimmung sein. Daher kann auch das Denken der Geschöpfe die absolute Wahrheit erkennen in den Schranken, welche es erfüllt. Wenn der kritische Zweifel anders meint, so muß man die Frage ihm vorlegen, ob Gott nicht erkenne, daß wir Menschen sind, wie wir es erkennen, und daß wir den Gesetzen unsers Denkens unterworfen sind, wie wir es erkennen. Keine Frage, daß wir in solchen Erkenntnissen absolute Wahrheit erkannt haben, welche Gott ebenso wie wir erkennen muß.

Wir erwähnten früher, daß dieser kritische Zweifel lange vor Kant geherrscht habe; hierauf werden wir zurückgeführt, wenn wir bemerken, daß er den Grund ausspricht unserer Neigung, die Ergebnisse des philosophischen Forschens mit den unsichern Lehren der Erfahrung zu vermischen und dadurch ins Ungewisse zu ziehen. Die gewöhnliche Meinung hat nicht aufgehört mit dem Gedanken sich zu tragen, daß unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse doch nur vom Standpunkte des Menschen gehegt würden und nur dem Menschen für sein gegenwärtiges Leben zugute kommen sollten. Von diesem Gesichtspunkte aus konnte von einem Wissen für die Ewigkeit keine Rede

sein. Man dachte nur daran, mit seinen wissenschaftlichen Erkenntnissen dem gegenwärtigen Leben zu nützen, mit seinen Mitmenschen über das sich zu verständigen, was den vorliegenden praktischen Bedürfnissen fromme, ohne Zweifel eine sehr löbliche Absicht, aber doch nicht dem Zwecke der Philosophie genügend. Es ist dies der anthropologische Standpunkt unsers wissenschaftlichen Denkens. Wer sich ihm hingibt, der vermischt unausbleiblich besondere menschliche Erfahrungen mit allgemeinen Gesetzen der Vernunft. Er ist der Grund aller solcher Vermischungen. Kant hat ihn in seiner Kritik der reinen Vernunft nur formulirt, in seiner Kritik der praktischen Vernunft aber überschritten. Die Quelle aller der Gedanken, welche die Philosophie auf besondere Erfahrungen anwenden, haben wir in ihm zu sehen, weil alle solche Erfahrungen von dem Standpunkte des Menschen gemacht werden. Von ihm aus hat man alle Systeme aufgebaut, welche die Welt in ihrer ganzen empirischen Mannichfaltigkeit zu umspannen suchten, aber dabei nicht davon abkommen konnten, den Menschen, das Subject aller uns zugänglichen Erfahrungen, zum Mittelpunkte des Weltalls zu machen. Wenn Baco sagte, wir sollten alles nach der Analogie nicht des Menschen, sondern des Weltalls betrachten, so bestritt er diesen Standpunkt. Wir haben ihm mit aller Schärfe den Begriff der Philosophie entgegenzusetzen, welche nicht nach menschlichem Urtheil mißt, sondern nur das für unbedingt wahr halten kann, was die allgemeine Vernunft verbürgt. Wir haben hierauf zu dringen, weil nur auf dem Wege einer solchen Philosophie unbedingte Sicherheit des Wissens gewonnen werden kann, die Einmischung des menschlichen Standpunktes dagegen und der menschlichen Erfahrungen unausbleiblich zu schwankenden Meinungen führt.

Von jeher hat auch der Begriff der Philosophie, das Ideal sicherer Wissenschaft, im Ausbau wissenschaftlicher Erkenntnisse seine Macht bewiesen und auch die beherrscht, welche die Ab-

straction der Philosophie vom Menschlichen und von der Erfahrung nicht in voller Strenge forderten. Wer nicht ganz der Erfahrung sich hingab, mußte zwischen philosophischen und empirischen Wahrheiten unterscheiden. Hierbei ließ sich aber schwer verkennen, daß nur die Erfahrung mit den Unterschieden der Arten und Gattungen concreter Dinge sich beschäftigt, die Philosophie alle solche Unterschiede beiseiteliegen läßt. Weder Hund noch Affe, weder Vogel noch Fisch werden zu Gegenständen einer philosophischen Wissenschaft gemacht; die Zoologie gehört der Naturgeschichte an; die Anthropologie aber, hat man gemeint, sollte zu einer philosophischen Wissenschaft gemacht werden. Von allen Arten der Dinge soll also der Mensch eine Ausnahme machen. Womit rechtfertigt man dies?

Es ist die Würde des Menschen oder es sind seine sogenannten Vorzüge, was man dafür zur Entschuldigung beigebracht hat, daß man ihm eine Ausnahmsstellung in der Wissenschaft einräumte. Wir haben schon gehört, daß man behauptet hat, er wäre das einzige vernünftige Wesen der Welt, was denn freilich schwer zu beweisen war. Auf demselben Grunde beruhte es, daß man ihn als Mikrokosmus pries, weil die ganze Welt in ihm sich abspiegelte; denn darin hat er keinen Vorzug vor allen andern Dingen, daß die Wirkungen der ganzen Welt in ihm sich kreuzen; dieser gerühmte Vorzug würde ihm nur daraus erwachsen können, daß die Abspiegelung der Welt auch allein in seinem vernünftigen Bewußtsein sich vollzöge. In das hellste Licht aber wurde sein Vorzug gestellt, wenn man ihn als alleinigen Zweck aller Dinge betrachtete, welcher alle Dinge zu beherrschen bestimmt sei. Gewiß, wenn er diese Stellung in der Welt hätte, dann könnte man ihm eine Ausnahmsstellung nicht absprechen; denn die erste Stelle steht unter keiner Regel; aber auch nur unter dieser Bedingung würde die Wissenschaft eine solche Ausnahme mit der Menschenart zulassen können, da sie sonst alles außer dem Höchsten einer allgemeinen Regel

unterwerfen und andern Dingen gleichstellen muß. Die Lehre von dem Vorzuge des Menschen zieht sich daher um den Mittelpunkt der Frage zusammen, ob er der alleinige Zweck der Welt sei. Einen unbedingten Vorzug unter allen weltlichen Dingen können wir dem Menschen nur zugestehen, wenn er ihr Haupt ist.

Hielten wir die Philosophie für eine Schmeichelkunst, so würden wir ihr rathen müssen dieser Behauptung ohne Zögern beizustimmen. Denn nichts ist schmeichelhafter für den Stolz des Menschen, als sich die Herrschermacht beizulegen über die Welt, als Ersten und Herrn über sie sich zu denken. Aber die Wahrheit ist uns lieber als die Schmeichelei; wir fragen daher nach dem Rechte, welches der Mensch sich anmaßt auf die Herrschaft über die Welt. Es gründet sich auf seine Zwecke; denn nur sie können ihn berechtigen, andere Dinge als Mittel zu gebrauchen. Nichts finden wir natürlicher, als daß er sie so benutzt; es berechtigt ihn hierzu seine Vernunft; denn die Vernunft will zweckmäßig leben und betrachtet sich selbst als Zweck ihres Lebens. Der Mensch sieht sich als Selbstzweck an. Das hat die Vernunft vor allem voraus, daß sie Zwecke in sich selbst findet und alles als Mittel für diese Zwecke behandelt. Ganz in der Ordnung ist es daher auch, daß der Mensch, dieses Vorzuges der Vernunft sich bewußt, alle seine Umgebungen seinen Zwecken zu unterwerfen sucht. Aber seine Ansprüche auf diesen Vorzug beruhen auch nur auf seiner Vernunft und führen uns also auf die Frage zurück, ob er allein in der Welt Vernunft habe. Daß er als Selbstzweck sich ansehen darf, weil er Vernunft hat, berechtigt nicht zu behaupten, daß er allein Selbstzweck sei; jedes andere vernünftige Wesen kann sich mit ihm in denselben Rang stellen und wir dürfen uns nicht daran stoßen, daß wir mehrern Dingen diese höchste Stufe des Werthes beizulegen haben; denn jeder einzelne Mensch hat sie zu behaupten; für seine vernünftigen Zwecke darf er alles, auch andere Menschen als Mittel gebrauchen, und der

allen Menschen gemeinschaftlichen Vernunft wird es überlassen werden müssen zu bewirken, daß die einzelnen Herren der Welt in der Erreichung ihrer Zwecke sich miteinander vertragen. Schwerlich werden wir annehmen dürfen, daß die Spitze und der Zweck der Schöpfung auf einen höchsten Punkt hinauslaufe.

Wir wollen hiermit die Lehre von den Vorzügen des Menschen nicht ganz beseitigen. Wenn er mit andern Arten der Erde seine Art vergleicht, so mag er wol ausreichenden Grund haben sich weit erhaben über sie zu dünken und als das Haupt der irdischen Schöpfung sich zu betrachten. Wir stellen es dahin, ob er hierdurch berechtigt ist, die andern Geschlechter irdischer Dinge schlechthin nur als seine Mittel zu behandeln, aber für das gegenwärtige Leben, müssen wir bekennen, kennen wir nicht allein nichts Höheres als den Menschen, sondern erblicken auch alle unsere Umgebungen so tief unter uns, daß wir Mühe haben ihnen einen andern Werth als nur für unsern Nutzen beizulegen. Dies alles aber beruht darauf, daß die Vernunft nur die Vernunft und ihr vernünftiges oder sittliches Leben schätzen kann. Alle Natur hat ihr nur einen Werth als Mittel; sie allein hat Zwecke im eigentlichen Sinne des Wortes. Was wir nicht erworben haben, das ist nur eine Gabe des Zufalls und jedem Zufall preisgegeben. Von diesem sittlichen Gesichtspunkte aus verlieren uns die übrigen irdischen Dinge allen Werth, weil wir in ihnen nur Naturproducte sehen und keine sittliche Gemeinschaft mit ihnen einzugehen wissen. Wenn wir daher alles nach diesem irdischen Maßstabe betrachten, so können wir uns als den alleinigen Zweck der Welt ansehen. Aber über diesen Standpunkt ist doch die neuere Kosmologie weit hinweggegangen; die Erde steht nicht mehr im Mittelpunkte der Welt; Vernunft und die Zwecke des sittlichen Lebens lassen sich nicht mehr auf die Erde beschränken und wir werden auch nicht mehr dabei beharren können, daß der Mensch allein Zweck der Welt sei.

Wir haben uns hierbei auf Grad- und Rangunterschiede einlassen müssen und werden wol nicht unbemerkt lassen dürfen, daß wir damit auf einen schlüpfrigen Boden gerathen sind. Gradunterschiede stellen sich ein, wo Kräfte entwickelt werden; sie gewähren einen Rang oder eine Würde, wenn mit ihnen eine sittliche Schätzung verbunden ist. In der Welt findet beides statt; daher wird es auch im allgemeinen gerechtfertigt sein, wenn von Graden und Rang weltlicher Dinge die Rede ist. Wenn man aber Grade und Rang auf besondere Arten, hier auf die Menschenart übertragen will, so wird das nicht ohne Bedenken sein. Denn von einer Kraftentwickelung und ihrem sittlichen Werth würde doch zunächst nur gesprochen werden können in Bezug auf den Zweck entweder des Einzelnen oder des Ganzen; jeder Einzelne hat aber seinen Grad nur für sich, nicht seinem Wesen nach, sondern wechselnd im Verlauf seines Lebens; für das Ganze dagegen bleiben alle Glieder sich gleich, jedes ist für die Ordnung des Systems unentbehrlich und wenn es seine Pflicht für dasselbe thut, darf es sich desselben Werths rühmen wie jedes andere. Mit zwei ganz verschiedenen Weisen der Unterscheidung hat man es in Bestimmung der Grade und des Wesens zu thun; jene sind veränderlich und gehen allmählich und unmerklich ineinander über, dieses wird angesehen als in unveränderlicher Weise den Dingen anhaftend. Daher kann derselbe Mensch zu verschiedenen Zeiten seines Lebens verschiedene Grad- und Rangstufen einnehmen, bleibt aber immer Mensch. Beide Arten der Unterschiede, die graduellen und die specifischen, dürfen wir nicht miteinander verwechseln. Eines solchen Fehlers aber scheint man sich schuldig zu machen, wenn man von dem hervorragenden Grade des Menschen über andere Geschöpfe redet. Wenn wir um die Meinung nicht herumkommen können, daß mit den Arten der Dinge auch ein Gradunterschied derselben verbunden sei, so

müssen wir hierin doch ein schwieriges Problem wissenschaftlicher Untersuchung sehen.

Man hat Versuche gemacht, aus der Nothwendigkeit des Werdens in der Welt auch die Nothwendigkeit der Gradunterschiede unter den Arten der Dinge abzuleiten. Die Anstrengungen in dieser Richtung sind vergeblich gewesen und haben nicht anders sein können; denn Grade beginnen erst mit der Entwickelung der Dinge, ihre specifische Verschiedenheit aber liegt in ihrer ursprünglichen Natur. Jedes Geschöpf ist in seinem Beginn in der weitesten Entfernung von seinem Zwecke und von der Würde, welche es erreichen soll; ein Vorzug kann dem einen vor dem andern hierin nicht eingeräumt werden. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß es der Gerechtigkeit Gottes zuwider sein würde, wenn er dem einen mehr gegeben hätte als dem andern. In den Fortschritten der Dinge zu ihrem Ziele aber zeigen sich unverkennbare Verschiedenheiten des Grades. Während wir von dem Ganzen sagen müssen, daß es seinem Zwecke immer näher kommt, scheint doch Einzelnes immer gleichweit von ihm entfernt zu bleiben, ja wir glauben Rückschritte in ihm gewahr zu werden und nach andern Seiten zu offenbaren sich uns überraschende Fortschritte. In unserer Klassifikation der Dinge nach Gattungen und Arten haben wir diese Verschiedenheiten nicht übergehen können und daher ist auch der Gradunterschied eingerückt in unsere Beurtheilung der specifischen Verschiedenheiten der Dinge. Wir werden aber hierdurch von dem allgemeinen Grundsatze uns nicht dürfen abwendig machen lassen, daß die Welt im ganzen von einem Anfange zu einem Ende fortschreitet und hieran auch alle ihre Glieder theilhaben; denn hierauf beruht alle unsere Rede von niedern und höhern Graden und die ganze philosophische Betrachtung der Dinge; die Verschiedenheiten dagegen, welche wir in der Entwickelung der einzelnen Dinge, ihrer Arten und Gattungen bemerken, treffen nur besondere Erfahrungen und

haben um so weniger ein Recht der Einrede, je unregelmäßiger und unsicherer die Schätzungen der Dinge nach ihrem Grade und Werthe sind. Die vorliegende Frage können wir daher nur als ein Problem ansehen, welches in der Anwendung philosophischer Lehren auf die Erfahrung sich uns vorlegt.

Wir können nicht davon abgehen, daß ein jedes Ding seinen eigenen Werth auch nur durch seine eigene Entwickelung gewinnt. In der Erfahrung aber stehen wir weit von den ersten Anfängen der Entwickelung ab und nicht allein liegen diese unserer Erfahrung sehr fern, sondern wir müssen uns auch eingestehen, daß unsere Beobachtung zu schwach ist ihre geringen Erfolge zu erkennen. Daher finden wir einzelne Dinge und ganze Klassen von Dingen in Vergleich mit andern mit Vorzügen ausgestattet, deren Entstehung wir nicht ergründen können. Wenn es aber wahre Vorzüge sein sollen, so müssen sie doch durch ihre eigene frühere Entwickelung erworben sein. Wir dagegen in ungenügender Erkenntniß ihres Ursprungs betrachten sie als Gaben der Natur oder Gottes. Das ist es, was unsere Klassifikation der Dinge nach Arten und Gattungen ausdrückt. Und hierauf beruht auch der Vorzug, welchen wir der Menschenart vor andern Arten der Geschöpfe beilegen. Unser Gesichtspunkt in dieser Betrachtungsweise läßt sich einigermaßen rechtfertigen. Die frühern Vorgänge des Lebens werden einem jeden Dinge zur zweiten Natur und daß sie der Ordnung entsprechen, in welcher Gott seine Schöpfung ihrem Zwecke zuleitet, werden wir nicht leugnen wollen; so können sie als Gaben der Natur und Gottes angesehen werden. Aber darüber sollen wir nicht vergessen, daß sie in allmählicher Entwickelung der Dinge uns zugewachsen sind und weder Gaben der Natur noch Gottes uns einen Vorzug verschaffen können, welcher uns in Wahrheit zugerechnet werden dürfte. Die höhern Grade der Entwickelung müssen wir in eigener That uns aneignen; wenn wir einen andern Maßstab anlegen, so verwirren wir die Ord-

müssen wir hierin doch ein schwieriges Problem wissenschaftlicher Untersuchung sehen.

Man hat Versuche gemacht, aus der Nothwendigkeit des Werdens in der Welt auch die Nothwendigkeit der Gradunterschiede unter den Arten der Dinge abzuleiten. Die Anstrengungen in dieser Richtung sind vergeblich gewesen und haben nicht anders sein können; denn Grade beginnen erst mit der Entwickelung der Dinge, ihre specifische Verschiedenheit aber liegt in ihrer ursprünglichen Natur. Jedes Geschöpf ist in seinem Beginn in der weitesten Entfernung von seinem Zwecke und von der Würde, welche es erreichen soll; ein Vorzug kann dem einen vor dem andern hierin nicht eingeräumt werden. Nicht mit Unrecht hat man gesagt, daß es der Gerechtigkeit Gottes zuwider sein würde, wenn er dem einen mehr gegeben hätte als dem andern. In den Fortschritten der Dinge zu ihrem Ziele aber zeigen sich unverkennbare Verschiedenheiten des Grades. Während wir von dem Ganzen sagen müssen, daß es seinem Zwecke immer näher kommt, scheint doch Einzelnes immer gleichweit von ihm entfernt zu bleiben, ja wir glauben Rückschritte in ihm gewahr zu werden und nach andern Seiten zu offenbaren sich uns überraschende Fortschritte. In unserer Klassifikation der Dinge nach Gattungen und Arten haben wir diese Verschiedenheiten nicht übergehen können und daher ist auch der Gradunterschied eingerückt in unsere Beurtheilung der specifischen Verschiedenheiten der Dinge. Wir werden aber hierdurch von dem allgemeinen Grundsatze uns nicht dürfen abwendig machen lassen, daß die Welt im ganzen von einem Anfange zu einem Ende fortschreitet und hieran auch alle ihre Glieder theilhaben; denn hierauf beruht alle unsere Rede von niedern und höhern Graden und die ganze philosophische Betrachtung der Dinge; die Verschiedenheiten dagegen, welche wir in der Entwickelung der einzelnen Dinge, ihrer Arten und Gattungen bemerken, treffen nur besondere Erfahrungen und

haben um so weniger ein Recht der Einrede, je unregelmäßiger und unsicherer die Schätzungen der Dinge nach ihrem Grade und Werthe sind. Die vorliegende Frage können wir daher nur als ein Problem ansehen, welches in der Anwendung philosophischer Lehren auf die Erfahrung sich uns vorlegt.

Wir können nicht davon abgehen, daß ein jedes Ding seinen eigenen Werth auch nur durch seine eigene Entwickelung gewinnt. In der Erfahrung aber stehen wir weit von den ersten Anfängen der Entwickelung ab und nicht allein liegen diese unserer Erfahrung sehr fern, sondern wir müssen uns auch eingestehen, daß unsere Beobachtung zu schwach ist ihre geringen Erfolge zu erkennen. Daher finden wir einzelne Dinge und ganze Klassen von Dingen in Vergleich mit andern mit Vorzügen ausgestattet, deren Entstehung wir nicht ergründen können. Wenn es aber wahre Vorzüge sein sollen, so müssen sie doch durch ihre eigene frühere Entwickelung erworben sein. Wir dagegen in ungenügender Erkenntniß ihres Ursprungs betrachten sie als Gaben der Natur oder Gottes. Das ist es, was unsere Klassifikation der Dinge nach Arten und Gattungen ausdrückt. Und hierauf beruht auch der Vorzug, welchen wir der Menschenart vor andern Arten der Geschöpfe beilegen. Unser Gesichtspunkt in dieser Betrachtungsweise läßt sich einigermaßen rechtfertigen. Die frühern Vorgänge des Lebens werden einem jeden Dinge zur zweiten Natur und daß sie der Ordnung entsprechen, in welcher Gott seine Schöpfung ihrem Zwecke zuleitet, werden wir nicht leugnen wollen; so können sie als Gaben der Natur und Gottes angesehen werden. Aber darüber sollen wir nicht vergessen, daß sie in allmählicher Entwickelung der Dinge uns zugewachsen sind und weder Gaben der Natur noch Gottes uns einen Vorzug verschaffen können, welcher uns in Wahrheit zugerechnet werden dürfte. Die höhern Grade der Entwickelung müssen wir in eigener That uns aneignen; wenn wir einen andern Maßstab anlegen, so verwirren wir die Ord-

nung der Natur mit dem, was sittlichen Werth hat. Wenn wir nun die Arten und Gattungen der Dinge unterscheiden nach ihren Vorzügen und ihren Mängeln, dann werden wir sagen können, daß ein jedes von ihnen in der Periode seiner gegenwärtigen Lebensentwickelung an eine bestimmte Stufe gebunden ist, die es mit andern Dingen gemein hat; über sie hinaus kann es gegenwärtig nicht gelangen; sie zu erfüllen ist seine Aufgabe; sie gibt ihm den Rang seiner Entwickelung und in natürlicher Verwandtschaft schließt es sich den andern Dingen an, welche sie mit ihm gemein haben. Weil wir sie nicht unbeachtet lassen dürfen in unserer Schätzung der Dinge, haben die Art- und Gattungsbegriffe ein Recht auf wissenschaftliche Erforschung und bei ihrer Untersuchung können wir auch ihre Graduntersciede und Rangstufen nicht unerörtert lassen.

Hieraus wird nun erhellen, warum wir die Untersuchung über Arten und Gattungen, wie sehr wir sie auch schätzen mögen, doch in die philosophische Betrachtung der weltlichen Dinge nur beispielsweise und in ihrer Anwendung auf die Erfahrung aufnehmen können. In ihr gilt uns jedes Ding gleich, nach denselben allgemeinen Grundsätzen soll es beurtheilt, nach denselben allgemeinen Methoden des Denkens erforscht werden; der gegenwärtige Standpunkt der Entwickelung dagegen, von welchem die Ordnung der Arten und Gattungen zeugt, und unser persönlicher Standpunkt auf dieser Erde, welcher alle diese Arten und Gattungen angehören, bleibt eine Sache der Erfahrung; augenblicklich ändert er sich, während die Grundsätze und Methoden der Forschung ewig sich gleichbleiben. Wenn wir diesen folgen, dann können wir den Menschen nicht als alleinigen Zweck und Herrn der Welt betrachten; denn wir müssen jedem Dinge seinen eigenen Werth lassen nach dem Grade der Entwickelung, welche es in Erreichung seiner Bestimmung mit Anstrengung seiner eigenen Kraft erreicht hat. Von der äußern Natur wird es dabei getragen; sie gibt günstigere oder ungünstigere Bedingungen seiner Entwickelung ab; hierauf gestützt mag der Mensch auch Vorzüge vor andern Geschöpfen sich zuschreiben, aber die Gunst der Natur muß von ihm benutzt, durch seine eigene That ergriffen werden, wenn er einen höhern Rang als andere Dinge in der Welt sein Eigen soll nennen dürfen. Jedes Ding hat seinen Werth nur seiner Entwickelung zu danken, in welcher es an der Verwirklichung des Weltzweckes theilhat; ein jedes Ding hat auch theil an derselben; sollte etwas rein passiv gegen sie sich verhalten, so würde es kein selbständiges Ding, kein Subject und Grund von Erscheinungen sein, sondern nur den Erscheinungen angehören.

Wir haben hiermit die erste Aufgabe gelöst, welche wir uns gestellt hatten. Den Charakter der philosophischen Untersuchung in seiner vollen Allgemeinheit haben wir sichergestellt vor seiner Vermischung mit anthropologischen Voraussetzungen, welche ihn in Gefahr bringen, mit empirischen Elementen auch unsichere Annahmen an sich zu nehmen. Von dem Standpunkte der menschlichen Vernunft seine Meinungen feststellen zu wollen, davon darf in der Philosophie keine Rede sein, wenn man nicht eben nur unsichere Meinungen in ihr ausbilden will. Nur was die allgemeine Vernunft bezeugt und keine Spur eines menschlichen Standpunktes an sich trägt, kann unser volles Vertrauen erwecken. Wenn man den Menschen und seine Denkweise besonders und ausnahmsweise vor allen andern Arten der Dinge in der Philosophie berücksichtigt, so kommt man auch weiter dazu ihn als eine Ausnahme in der Welt zu betrachten, und die Lehre von den Vorzügen des Menschen erfährt ihre Steigerung bis zu dem consequenten Culminationspunkte, daß er das herrschende Haupt der ganzen Welt sei. Wir sind diesen Meinungen über den höchsten Rang des Menschen in der Welt nur gefolgt, um in ihnen den Grund nachzuweisen, aus welchem man den anthropologischen Standpunkt in der Philosophie hat rechtfertigen wollen. Vor den allgemeinen Grundsätzen der

Philosophie können sie nicht bestehen, vielmehr indem sie mit ihnen in Vermischung treten, stören sie nur den sichern Gang unserer allgemeinen wissenschaftlichen Untersuchungen.

Hiervon wollten wir nun noch einige besondere Beispiele geben. Wir wählen dazu solche aus, welche die allgemeinste Bedeutung haben, weil sie mit allgemeinen Gesetzen des Denkens zu thun haben. Allen ist gemein, daß sie als Ausnahme für den Menschen fordern, was allgemein für alle Dinge gilt, bei der Betrachtung des Menschen uns nur besonders nahe gelegt wird. Sie huldigen einem Particularismus, welcher mit dem Universalismus der Philosophie sich nicht verträgt. Was als allgemeines Recht jedem Dinge zukommt, machen sie dadurch fraglich, daß sie es als Vorrecht des Menschen ansehen. Indem sie auf die Beobachtung des Menschen sich beschränken, suchen sie kümmerliche Beweise aus der Erfahrung zu ziehen für Gesetze, welche aus Forderungen der Vernunft an alles wissenschaftliche Denken fließen.

Es gibt kein allgemeineres Gesetz für die wissenschaftliche Gerechtigkeit, als daß wir einem jeden Dinge das Seine zueignen sollen. Es zu üben ist schwierig genug. In den Erscheinungen mischen sich die Werke der Dinge; was dem einen und was dem andern zuzurechnen ist, läßt sich selten genau unterscheiden. Eben dieses Gesetz der Unterscheidung ist es aber, mit welchem wir es bei der Uebung der wissenschaftlichen Gerechtigkeit zu thun haben. In vielen Fällen werden wir es aufgeben müssen zu einem genügenden Ergebniß zu gelangen, aber die Forderung ihm nachzukommen gehört zu der vertheilenden Gerechtigkeit, welche wir der Wissenschaft zumuthen müssen, wenn sie zu einem sichern Urtheil kommen will. Wenn wir nun ein solches nicht zu Stande bringen können, müssen wir uns doch die Stelle freilassen, wo wir künftig es werden einschalten können. Es gilt uns daher als Gesetz, daß wir für jedes Zeichen in der Erscheinung ein Subject zu suchen haben,

dem wir es zurechnen dürfen. Das ist das Gesetz der Urtheilsbildung: kein Zeichen, kein Prädicat ohne Subject. Auch umgekehrt gilt das: kein Subject ohne Prädicat; denn Subjecte haben wir nur da zu suchen, wo uns die Erscheinungen Prädicate geboten haben.

Die Subjecte der Erscheinungen nennen wir auch Dinge und was wir in der Hervorbringung der Erscheinungen einem Dinge zuzurechnen haben, das nennen wir seine That. Jedem Dinge haben wir daher auch seine That zuzurechnen. Wenn wir daran denken, daß die Werke der Dinge sehr dem Schein ausgesetzt sind und es uns häufig begegnet, uns in ihrer Beurtheilung zu täuschen, dann finden wir es auch wol gerathen zur Betheuerung der Richtigkeit unsers Urtheils noch etwas hinzufügen und sagen von der That eines Subjects nicht allein, sie sei seine, sondern auch seine eigene und seine eigene freie That. Damit wollen wir nur bemerklich machen, daß wir den Schein, welchen zufällige Umstände und der Zwang der Verhältnisse auf das Subject werfen möchten, von ihm sorgfältig abgesondert haben, um ihm nichts mehr zuzuschreiben, als was ihm in Wahrheit als sein Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung zukommt. Für den objectiven Vorgang, welcher der Beurtheilung unterworfen wird, sind diese Zusätze müßig, sie treffen nur den Grad der Sicherheit, welchen wir in unserm subjectiven Urtheil erreicht zu haben glauben. Meine That ist auch meine eigene, meine freie That, mir und keinem andern Subjecte zuzurechnen. Wenn wir also jedem Dinge seine Thaten zuzurechnen haben, so haben wir ihm auch freie Thaten zuzurechnen. Einem jeden Dinge kommt Freiheit zu, soweit es einen Antheil hat an der Begründung von Erscheinungen. Seine Freiheit ist die Bedingung jedes gerechten Urtheils, welches wir über dasselbe fällen können; wenn sie ihm nicht zukäme, so würden wir kein Prädicat ihm zurechnen können.

Gegen dieses allgemeine Gesetz der gerechten Urtheilsbildung

hat nun freilich das viel einzuwenden, was man Erfahrung zu nennen pflegt im gemeinen Sinne des Worts, was aber nur die gewöhnliche sinnliche Vorstellungsweise ist, welche den Bedürfnissen des praktischen Lebens dient und der wissenschaftlichen Genauigkeit sich nicht befleißigt. Sie läßt Werke, Producte der Kunst oder der Natur, für Dinge oder wahre Subjecte gelten, obgleich sie als solche Producte nur Erscheinungen des Producirenden sind. Ihre längere Dauer macht sie nicht zu Dingen, sondern nur zu Complexen von Erscheinungen, die einen gemeinschaftlichen Namen erhalten haben. Die Erfahrungswissenschaft hat das wohl bemerkt; sie hat für ihre Zwecke auf eine strengere Terminologie im Gebrauche der Namen Ding, Subject, Substanz gedrungen und durch den unbestimmten Gebrauch dieser Namen getäuscht, ist sie sogar zu der Meinung gekommen, daß alles, was wir Dinge zu nennen pflegten, nur Erscheinungen wären. Dieser Meinung können wir nicht beistimmen, weil sie uns der Kenntniß aller wahren Subjecte berauben würde, mit welcher auch die Kenntniß aller wahren Prädicate fallen müßte. Aber richtig ist es, daß viele, vielleicht die meisten der Dinge, von welchen die gemeine Erfahrung redet, nur Erscheinungen sind. Von ihnen würde man vergeblich eigene, freie Thaten fordern und daher nimmt auch die gemeine Erfahrung viele Dinge an, welchen man nichts in Wahrheit zurechnen kann. Der Widerspruch, in welchen sie sich hierdurch mit dem allgemeinen Gesetze für die Urtheilsbildung setzt, läßt sich nur dadurch heben, daß man zwischen den scheinbaren Dingen, welche nur Erscheinungen sind, und den wahren Dingen, den Subjecten der Erscheinungen, genauer unterscheidet.

Anstatt nun aber das allgemeine Gesetz festzuhalten und die Aussagen der Erfahrung über die scheinbaren Dinge zu beschränken, hat man dieser zu Gefallen das Gesetz beschränkt und Dinge angenommen, denen keine freie Thaten zugeschrieben werden könnten. Indem man dann weiter herumsuchte, wo sich

wol Freiheit entdecken ließe und wie weit sich dagegen das Gebiet der Nothwendigkeit erstrecke, ist man zu der Behauptung gekommen, die Dinge im allgemeinen wären nur Producte der allgemeinen Wechselwirkung oder des allgemeinen Naturgesetzes und nur der Mensch machte eine Ausnahme mit seinen freien Thaten, ihm allein dürfte man etwas zurechnen, ihm allein Freiheit zuschreiben; Naturnothwendigkeit beherrsche alles, nur der Mensch könnte sich ihr in seinen freien Thaten entziehen. Das ist der anthropologische Standpunkt in der Freiheitslehre.

Wenn man nicht an die Widersprüche gewöhnt wäre, in welche die schwankenden Meinungen der Menschen sich verwickeln, wenn sie bald auf Grundsätze der Vernunft, bald auf Aussagen der gemeinen Erfahrung hören, so würde man kaum das klägliche Schauspiel sich denken können, welches wir hier vor uns sehen. Zwei Grundsätze werden behauptet, der eine, jedem Dinge sind seine Wirkungen zuzurechnen, der andere, jedes Ding ist Wirkung des Allgemeinen; aber beiden setzt man Ausnahmen zur Seite. Die Erfahrung soll sie beglaubigen. Sie zeigt ja viele Dinge, welchen man ihre Wirkungen nicht zurechnen darf; nur dem Menschen darf man seine Thaten zurechnen; sie zeigt in ihm ein Wesen, welches nicht Wirkung des Allgemeinen ist; er ist frei; seine Thaten sind seine Werke; er macht sich selbst; alles, was ihm in Wahrheit zukommt, ist Werk seines freien Lebens.

Wodurch beschwichtigt man sein Gewissen, wenn man den Widerspruch dieser Ausnahme mit dem allgemeinen Gesetz sich nicht verhehlen kann? Wir sind ja an solche Regeln gewöhnt, welche Ausnahmen zulassen. Aus der Erfahrung sind sie abstrahirt, von einer großen Zahl von Beispielen entnommen, weil sie aber nicht alle Erfahrung umfassen konnten, müssen sie auch Ausnahmen gestatten. So werden die Gesetze der Vernunft von der Erfahrung zu Regeln der Klugheit und der Uebung in praktischen und wissenschaftlichen Künsten herabge-

zogen. Man kann es ihr nicht verdenken, wenn sie in ihrem Interesse spricht und nach ihrem Maßstabe alle ihre Regeln beurtheilt. Wenn sie aber allgemeine Gesetze der Vernunft zu ihrem Gebrauche benutzt, so sollte sie wissen, daß sie unbedingt sprechen. Ihre Gebote verstatten keine Ausnahme; jeder Satz ist falsch, welcher einem Gesetze der Vernunft widerspricht.

Noch eine andere Beschwichtigung hat man zu Gunsten der Erfahrung gesucht. Man stellt die Gesetze der Vernunft einander entgegen; man findet sie selbst in Widerspruch untereinander. Der eine will, daß wir jedem Dinge seine Wirkungen zurechnen sollen, der andere, daß man jedes Ding als eine Wirkung des Allgemeinen betrachten soll. Nach dem einen ist jedem Dinge nichts zuzurechnen, als was es selbst verrichtet; es ist sein eigenes Werk; nach dem andern ist jedes Ding ein Machwerk eines andern. Kann man Grundsätzen vertrauen, welche so einander widerstreiten? Man nennt sie Grundsätze der Vernunft, aber sie stehen in einem unvernünftigen Hader miteinander. Um solche Grundsätze soll man sich nicht kümmern; man thut besser nur der Erfahrung zu folgen, welche uns zeigen kann, daß einige Dinge sich selbst machen, wie der Mensch in seinen freien Thaten, andere Dinge reine Producte der Natur sind. So kommt man zu einer Beseitigung aller Philosophie. Wer bei solchen Gründen sich beruhigen kann, dem ist freilich nicht weiter zu helfen. Es würde nichts fruchten, wenn man bei seinem Vertrauen auf die gemeine Erfahrung ihn darauf aufmerksam machen wollte, daß sie vieles für Dinge hält, was im strengen Sinne des Wortes diesen Namen nicht verdient, und daß auch Grundsätze der Wissenschaft durch die Zweideutigkeit dieses Namens entstellt worden sind, sodaß an ihnen der Schein haften blieb, als ständen sie mit andern Grundsätzen in Widerspruch.

Wir wenden uns an die, welche nicht die gemeine, sondern die wohlgeprüfte, wissenschaftliche Erfahrung mit den Grund-

sätzen der Vernunft zu vereinigen suchen. Wenn sie nun Subjecte fordern, denen etwas zugerechnet werden kann, aber meinen, sie bildeten doch nur eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß alle Dinge als Producte der Naturnothwendigkeit betrachtet werden müßten, so werden wir dagegen zu sagen haben, daß diese Regel nur in bequemer Weise in dieser Formel ausgedrückt werde. Die Naturnothwendigkeit bringt kein Ding hervor, sondern findet alle Dinge vor. Das allgemeine Gesetz, nach welchem sie waltet, ist das Gesetz der ursachlichen Verbindung; es setzt die Dinge voraus, welche verbunden werden sollen zur Wechselwirkung, und was von ihm hervorgebracht wird, besteht nur in gemeinschaftlichen Producten der Dinge, welche wir ihre Erscheinungen nennen. So herrscht die Nothwendigkeit über alle Erscheinungen. Daß sie nothwendig sind, ohne alle Ausnahme, können wir nicht leugnen; Freiheit über sich zu entscheiden, können wir ihnen nicht zugestehen; auch die Erscheinungen des Menschen können wir hiervon nicht ausnehmen. Die allgemeine Regel gilt aber auch nur von den Erscheinungen, nicht von den Dingen und nicht von den Thaten der Dinge, welche die Erscheinungen hervorbringen.

Wenn wir den Grundsatz, der die Naturnothwendigkeit behauptet, in dieser Beschränkung nehmen, dann haben wir keinen Widerspruch von ihm zu befürchten gegen den Grundsatz, welcher für jedes Ding die Freiheit seiner Thaten fordert. Man hat oft die Allgemeinheit der ursachlichen Verbindung für eine Feindin der Freiheit gehalten; das beruht nur auf einem Misverständniß; wohlverstanden setzt sie die Freiheit der Thaten voraus. In der Wechselwirkung, aus welcher die Nothwendigkeit der Erscheinungen fließt, fordert ein jedes in ihr wirkende Ding seine That als seinen Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung; diese That soll ihm zugerechnet werden als seine freie That. Freiheit setzen heißt nichts anderes als den Antheil setzen, welchen das Ding an der Hervorbringung der Erschei-

nung hat. Freilich sind es nur kleinste Elemente, welche das einzelne Ding zum Werden der Welt in jedem Augenblick beiträgt. Die Erkenntniß der Freiheit beruht auf der Unterscheidung dieser Elemente. Nur zu leicht entgeht uns das Freie, weil die kleinsten Elemente in der Masse der Erscheinungen sich uns verbergen. Wir glauben, die Dinge thäten nichts, weil sie in jedem Moment der Zeit nur wenig zur Entwickelung des Ganzen beitragen. (S. 177 fg.) Wir suchen die Ursachen in der Vergangenheit, weil der gegenwärtige Augenblick nur ein verschwindendes Moment bietet, welches in der Masse der Zeit sich verliert; aber eine jede Gegenwart hat ihr Recht, an dem Fortschritt der Zeiten ihren Antheil zu fordern, denn ohne ihr Zuthun würde es nur Stillstand und keinen Fortschritt in der Entwickelung geben. (S. 184 fg.) Nicht nur die Wirkungen anderer Dinge und die Nachwirkungen der Vergangenheit übernimmt ein jedes Ding in jeder Zeit seines Lebens, sondern es ist auch in ihr freie Ursache seiner Thaten und ein thätiges Glied in der Hervorbringung der Erscheinungen. Wenn man es für unmöglich hält mit der Lehre von der Allgemeinheit der ursachlichen Verbindung die Freiheit der Dinge zu verbinden, so hat man vergessen, daß die Wechselwirkung nicht allein nothwendige Wirkungen, sondern auch freie Ursachen fordert.

Nur darauf weist uns also die Naturnothwendigkeit in dem Gesetze der ursachlichen Verbindung hin, daß alles Thun der Dinge unter dem Gesetze eines Zusammenhangs steht, in welchem einem jeden Gliede nur so viel gestattet ist, als das Ganze zuläßt. Seiner ursprünglichen Natur nach ist jedes Ding ein Glied in der großen Gliederung der Welt; diese Natur ist sein bleibendes Wesen und drückt sich daher auch in der Erklärung seines Begriffs aus, welche ein jedes einzelne Ding mit seiner Art, seiner Gattung und dem System aller Dinge in Verbindung zeigt. Nur was ihm nach dieser seiner ursprünglichen Natur zukommt, vermag es zu thun oder liegt in seinem

Vermögen; danach ist seine Freiheit bemessen, welche nicht mit der Willkür jedes Beliebige zu thun verwechselt werden darf; aber das ist die Aufgabe seines freien Lebens zur Wirklichkeit zu bringen, was in seinem Vermögen angelegt ist. Hierzu hat es von Natur den Trieb und aus seinem eigenen Vermögen und seinem eigenen Triebe zieht es seine eigenen Thaten, in welchen es sein Wesen verwirklicht. Das ist seine Freiheit, daß sein wirkliches Sein das Werk seiner Thaten ist. Sowie es aber seinem Wesen nach Glied des weltlichen Zusammenhangs ist, so kann es sein wirkliches Sein auch nur im Zusammenhang mit der übrigen Welt schaffen. Eingreifend in die Entwickelung des Ganzen, tritt es als thätiges Mitglied auf in der Hervorbringung der Erscheinungen, mit andern Dingen wirkt es zu Verwirklichung des gemeinsamen Zwecks; daher bleibt es auch immer durch den Verlauf seines Wirkens abhängig von der Wechselwirkung und von der Umgebung, in welcher es sich an das Ganze anschließt. Mit andern Dingen zusammen macht es das Ganze und wird von ihm gemacht. Sein Beitrag zum Ganzen ist gering, aber ohne ihn würde das Ganze nicht fertig werden. Ihn zu leisten, das ist seine Pflicht und im Kreise dieser Pflicht hat es seine volle Freiheit. In Thun und in Leiden schließt es an die übrigen Dinge sich an; Freiheit und Nothwendigkeit erfüllen sein Leben. Jede Erscheinung ist ein Product beider, das nothwendige Ergebniß eines Thuns und eines Leidens.

Dies ist eine einfache und leicht faßliche Lehre, welche der Philosophie aus den allgemeinen Gesetzen der Vernunft fließt. Dadurch, daß man vom anthropologischen Standpunkte aus die Freiheit des Menschen hat nachweisen und nur dem Menschen Freiheit hat zuschreiben wollen, ist sie in Verwirrung gebracht und das Vorhandensein der Freiheit fraglich geworden. Nicht anders glaubte man ihrer habhaft werden zu können, als wenn man sie als eine Sache der Erfahrung nachwiese. Die Erfah-

rung schließt sich an besondere Erscheinungen an; als eine besondere Erscheinung also im Laufe der Entwickelung mußte man die Freiheit nachzuweisen suchen; da konnte sie aber nur in Vermischung mit der Nothwendigkeit sich zeigen; in ihrer Reinheit war sie nicht aufzufinden, ja wenn man genauer nachforschte, schien sie ganz zu verschwinden.

In dieser anthropologischen Forschung nach der Freiheit hat es Philosophen gegeben, welche meinten, nur ganz einfach auf die Thatsache ihres freien Wollens sich berufen zu dürfen. Indem wir wollen, lehrten sie, können wir nicht bezweifeln, daß wir wollen, d. h., daß wir dieses Wollen uns zuzurechnen haben; das ist eine Thatsache der Erfahrung, welche uns feststeht. Eine innere Erfahrung sollte ihnen ihre Freiheit bezeugen; man hat sie auch wol eine höhere Erfahrung genannt, weil sie über die Erfahrung sinnlicher Erscheinungen sich erhebe und den übersinnlichen Grund des Sinnlichen aufdecke. Freilich mußten sie dabei zugestehen, daß diese Erkenntnißquelle nur für das eigene Ich ausreiche; jedem einzelnen Menschen wird seine Freiheit in dieser Weise nur in ihm selbst beglaubigt; aber was von dem einen Menschen gilt, gilt auch von dem andern; nach Analogie mit uns haben wir allen Menschen freien Willen beizulegen; so glaubte man es als Thatsache der Erfahrung feststellen zu können, daß dem Menschen Freiheit zukäme.

Wir sind nicht gesonnen, diesen Weg abzuschneiden. In seinem Ausgangspunkte ist er der Weg des unmittelbaren Erkennens und hierin wird ihm jeder beistimmen und ihn als Grundlage der allgemein verbreiteten Ueberzeugung von der Freiheit des Willens anerkennen müssen. Für die persönliche Ueberzeugung reicht er auch aus und genügt für das praktische Denken, aber nicht für die wissenschaftliche Untersuchung. Daß man nicht bei jenem Ausgangspunkte stehen bleiben kann, darauf weist schon hin, daß er zuletzt zur Analogie, d. h. zur Vergleichung des einen mit andern Dingen derselben Art seine Zuflucht nehmen muß; denn man gesteht damit zu, daß man nicht zufrieden sein könne mit der unmittelbaren Erkenntniß der Freiheit in seinem eigenen Willen. Die Wissenschaft will auch den Willen anderer erkennen; ihr kommt es darauf an, das Eingreifen der Freiheit in das Getriebe der ganzen Welt zu erforschen.

Hierauf weist übrigens auch schon die Meinung hin, daß wir die Freiheit des Willens als eine Thatsache der Erfahrung erhärten könnten. Denn die Erfahrung will nicht bei einer Thatsache stehen bleiben; mit andern Thatsachen denkt sie dieselbe in Verbindung zu setzen. Hierbei stoßen wir aber auf das Hauptbedenken gegen die hier erörterte Lehrweise. Denn als einen ungenauen, zum Irrthum verleitenden Ausdruck müssen wir es ansehen, wenn man den freien Willen eine Thatsache der Erfahrung nennt. Was als Thatsache unserer Erfahrung vorliegt, ist nur die Erscheinung; in ihr liegt auch ein freier Wille unsers Ich, unserer Vernunft; aber nicht alles, was wir von uns erfahren, ist vernünftig und unserm Ich zuzurechnen; der freie Wille und was unserm Ich zuzurechnen ist, muß erst herausgefunden werden durch unser Nachdenken aus dem, was in der Erscheinung sich ihm ansetzt von sinnlichem Begehren, von Leidenschaft, vom Zwange der Umstände. Wir können es daher nur für eine Täuschung ansehen, wenn jemand seinen freien Willen wahrzunehmen glaubt; er nimmt nur etwas wahr, worin sein freier Wille versteckt liegt. Wenn er aber hiervon sich überzeugt hat und alsdann beginnt, genauer zu unterscheiden, dann kann es ihm leicht begegnen, daß ihm alle seine Freiheit verschwindet. Die Umstände haben ihn bestimmt, die Erziehung anderer, die Gewohnheiten, welche er angenommen hat, haben ihn zu dem gemacht, was er ist und in seinen Handlungen zu erkennen gibt. Er ist nur ein Widerhall seiner Umgebungen. Was er aus seinem Entschlusse im Augenblicke der Erfahrung thut, ist eben nur ein Kleinstes, ein Verschwindendes.

Da es kaum in Rechnung gebracht werden kann, ist auch die Erfahrung außer Stande, eine sichere Ueberzeugung von der Freiheit des Menschen zu gewähren.

Noch weniger reicht sie aus, uns einen richtigen Begriff von der Freiheit zu geben. In der anthropologischen Fassung hat man das Hauptgewicht auf den moralischen Beweis für die Freiheit gelegt. Es steht etwas in unserer Gewalt, denn sonst würden wir nicht dem Lobe und dem Tadel unterliegen; nur für unsere, für freie Thaten können wir gelobt oder getadelt werden. Darauf hat man auch die Berechtigung gebaut, nur dem Menschen Freiheit zuzugestehen, weil er allein der moralischen Zurechnung und Schätzung seiner Thaten fähig sei. Sogar einen Vorzug dieser speciellen moralischen Fassung des Freiheitsbegriffs vor der allgemeinen Fassung, welcher auf den Unterschied zwischen Gutem und Bösem keine Rücksicht nimmt, hat man behaupten wollen. Man hat dabei wol nicht genug beachtet, daß man moralische Freiheit nicht würde zugestehen können, wenn Freiheit im allgemeinen nicht möglich wäre. Man hat nun die Freiheit erklärt als die Wahlfähigkeit zwischem Gutem und Bösem. Wir verkennen nicht, daß diese Beweisart für den praktischen Menschen die größte überzeugende Kraft hat; denn im praktischen Leben kommt es bei der Zurechnungsfähigkeit uns vorherrschend darauf an, wie Lob und Tadel, Lohn und Strafe von uns vertheilt werden sollen. Aber die praktische Ueberzeugung genügt der Theorie nicht; vielmehr sie findet sich durch sie nur in neue Schwierigkeiten verwickelt. Die Verbindung des sittlichen mit dem theoretischen Urtheil kann doch nur als ein späterer, dem letztern folgender Act angesehen werden. Erst wird das Urtheil zu fällen sein, daß einem Subject etwas zuzurechnen sei, dann wird zu beurtheilen sein, ob es nach menschlichem oder göttlichem Gesetze lobenswerth oder strafbar sei. Der Begriff der Freiheit wird also gestört, wenn man den Unterschied zwischen Gutem und Bösem

in ihn einmischt; in seiner Reinheit ist er frei von dieser Beziehung; wenn man aber die Freiheit aus der Erfahrung menschlicher Handlungen zu beweisen sucht, dann wird sich eine solche Einmischung nicht leicht abhalten lassen.

Wir wollten aber noch zeigen, daß diese Beweisart nur in neue Schwierigkeiten verwickelt und dadurch die Lehre von der Freiheit sehr zweifelhaft macht. Das wird jedermann einleuchten, welcher auf die Dunkelheiten im Gedanken des Bösen gestoßen ist. Man hat mit Recht gesagt, das Böse verblendet. Aus einem Unterschiede, welcher an einer solchen Verblendung theilhat, werden wir schwerlich das rechte Licht über die Freiheit ziehen können. Die Wahl zwischen Gutem und Bösem, von welcher man eine Erfahrung haben will, kann nur zwischen Erleuchtung und Verblendung schwanken; aus ihr Gewißheit ziehen zu wollen über eine Lehre, welche einen der ersten und einfachsten Grundsätze unsers Denkens betrifft, würden wir von vornherein aufgeben müssen.

Es ist nicht unsere Absicht hier die schwierige Lehre vom Unterschiede zwischen Gutem und Bösem zu entwirren; wir können nur nicht unterlassen sie zu berühren, weil man behauptet hat, daß ohne sie die Lehre von der sittlichen Freiheit nicht bestehen und die Freiheit ohne ihre sittliche Bedeutung allen Werth verlieren würde. Was das letztere betrifft, so müssen wir es leugnen, wenn man den sittlichen dem theoretischen Werth entgegensetzt, denn dieser würde ihr unverkümmert bleiben, können es aber auch zugestehen, wenn man die sittliche Bedeutung im weitesten Sinn faßt und die wissenschaftliche von ihr nicht ausschließt. Das erstere dagegen, daß ohne den Unterschied zwischen Gutem und Bösem keine sittliche Freiheit bestehen könne, ist nur vom menschlichen Standpunkt gefaßt richtig; das Gute würde gut und sittlich bleiben und mit sittlicher Freiheit vollzogen werden, wenn es auch keinen Kampf mit dem Bösen zu bestehen hätte; es ist nur eine Sache unserer Erfahrung, daß

wir es in diesem Kampfe finden. Der Beweis hiervon liegt offen vor. Denn mit Recht wird gesagt, die Sünde sei Sklaverei. Wenn wir in ihr schmachten, werden wir der sittlichen Freiheit uns nicht rühmen können. Nur im guten Willen ist Freiheit. Dies genügt, um die irrige Lehre, daß nur in der Wahl zwischen Gutem und Bösem die Freiheit bestehe, zurückzuweisen, wenn wir auch nicht weiter eingehen in die Frage, worin das Böse bestehe und wie auch in seiner Wahl noch Freiheit gefunden werden könne.

Der Zweifel an der Freiheit folgt unausbleiblich diesem Irrthum. Denn wenn man Freiheit zum Bösen fordert, kommt man mit dem wahren Begriffe der Freiheit in Streit. Wir haben ihn darin gefunden, daß ein jedes weltliche Ding seine Wirklichkeit sich selbst macht. Aus seinem ursprünglichen Vermögen, aus seinem Triebe zur Entwickelung seiner Kräfte soll es seine freien Thaten ziehen und alles gewinnen, was ihm in Wahrheit zugerechnet werden kann. Kein Geschöpf vermag mehr, kann etwas anderes vollbringen, als was in seinem Vermögen liegt. Aber das Böse, liegt das auch in seinem ursprünglichen Vermögen, ist das auch eine Entwickelung seiner Kräfte? Vielmehr ist es sittliche Aufgabe jedes Geschöpfes, die Anlagen, welche es empfangen hat, zur Wirklichkeit zu bringen und geltend zu machen in seinen Handlungen, in der Hervorbringung der Erscheinungen. Was dieser Aufgabe entspricht, kann nicht böse sein. Sucht man nun die Freiheit in der Wahl zwischen Gutem und Bösem, so wird man auf die Annahme geführt, daß es im freien Willen liege, etwas zu vollbringen, was nicht in der sittlichen Aufgabe und daher auch nicht in der Anlage des Geschöpfes liege. Wenn der Mensch eine solche Freiheit hätte etwas zu thun, was nicht in seinem Vermögen läge, dann würde er in der That eine Ausnahme von der Regel sein, ein Wesen, welches in Widerspruch mit seinem eigenen Wesen stände.

Wir kommen darauf zurück, daß alle Zweifel an der Freiheit darin gegründet sind, daß man sie nicht anders behaupten zu können meinte, als indem man sie nur dem Menschen beilegte und ihn zu einer Ausnahme von der allgemeinen Regel für alle Geschöpfe machte. Aus diesem Grunde ist die anthropologische Fassung der Freiheitslehre zu verwerfen. Ausnahmen von allgemeinen Gesetzen, nach welchen die Vernunft alle Geschöpfe zu betrachten hat, können wir nicht gestatten. Der Mensch ist keine solche Ausnahme. Alle Geschöpfe sind dem Gesetze der ursachlichen Verbindung unterworfen; der Mensch ist es auch; seine Freiheit muß sich in dieses Gesetz fügen und kann bei ihm bestehen. Alle Geschöpfe können nichts anderes thun, als ihre Anlagen zur Entwickelung bringen; auch der Mensch kann nichts anderes thun; seine Freiheit besteht nur in der Verwirklichung des ursprünglich in ihm angelegten Wesens. Erst wenn wir einsehen, daß die Freiheit des Menschen keine Ausnahme von der Natur aller geschaffenen Dinge macht, können wir ihrer sicher sein. In einer Stellung, in welcher der Mensch von den Gesetzen der Welt sich entbunden glaubte, würde er sich nicht behaupten können.

Was ist es nun, was dazu verleitet hat, nur dem Menschen Freiheit zuzuschreiben? Wir finden es in der Schwierigkeit, die rechten Prädicate und die rechten Subjecte aus den Erscheinungen herauszuscheiden oder das Gesetz der Urtheilsbildung auf die Erfahrung anzuwenden. Die meisten Erscheinungen sind zu verworren, als daß wir daran denken könnten, einen Versuch zu machen, auch nur annäherungsweise aus ihnen ein individuelles Ding herauszufinden, dem wir seine besondere That als seinen Antheil an der Hervorbringung der Erscheinung zuschreiben könnten. Fast nur bei Erscheinungen, in welchen uns Thaten der Menschen sich zu erkennen geben, sind wir hierzu im Stande. Daher schränkt man im allgemeinen Verkehr die Freiheit und die moralische Zurechnung auf den Kreis der

Menſchen ein; aber nicht weil dies der Wahrheit der Sache entſpräche, ſondern nur weil unſer Verſtändniß der Erſcheinungen nicht weiter reicht. Jedem Dinge, welches in Erſcheinungen ſein Daſein verkündet, wird auch ein Antheil an ihrer Hervorbringung, alſo eine freie That zuzurechnen ſein; etwas ſchlechthin Leidendes findet ſich nirgends; aber die Wirkungen der kleinſten Dinge ſind zu klein, als daß freie Urſachen in ihnen von uns erkannt werden könnten. Wo das der Fall iſt, ſetzen wir nur unbekannte Urſachen voraus, deren Stellvertreter uns Complexe von Erſcheinungen bleiben. Wenn wir dieſe mit Dingen verwechſeln, dann kommen wir zu dem Irrthum, von Dingen zu reden, welchen keine freie Thaten zukämen. Daß hierin ein Irrthum liege, wird in der That anerkannt, wenn man ſolche ſogenannte Dinge auch Producte der Natur nennt, denn Producte ſind Erſcheinungen und wenn wir ſie der Natur zuſchreiben, haben wir damit nur geſagt, daß ſie uns unbekannte Urſachen hätten. Die Allgemeinheit des Satzes, daß jedes Ding eine freie Urſache ſei, wird hierdurch nicht angefochten.

Wir gehen zu einem andern Beiſpiel über. So wie Freiheit, ſo hat man auch Unſterblichkeit dem Menſchen allein zuſchreiben wollen und ihn zu einer Ausnahme gemacht von der Regel, daß alles, was entſteht, auch wieder vergehen, alles, was geboren wird, auch ſterben muß.

Die Erfahrung bot für dieſe Ausnahme noch weniger dar, als für die zuvor beſprochene. Die philoſophiſchen Gründe, welche man für ſie aufzutreiben ſuchte, ſtützten ſich alle auf die erwähnten Lehren von den Vorzügen des Menſchen vor andern Geſchöpfen. Man kann hieraus ihre Hinfälligkeit ermeſſen. Freilich wenn der Menſch allein Freiheit hätte und Vernunft, wenn er das einzige wahre Ding in der Welt wäre, die Spitze und der Zweck der Schöpfung, wer würde ihm ſein ewiges Leben ſtreitig machen können? Aber ganz anders finden wir

ihn, dem urſachlichen Verbande aller Dinge unterworfen, beſtändig bedrängt von den Naturgewalten, welche ihn umgeben, zuletzt im Kampfe mit ihnen unterliegend und dem Tode verfallen. Für die Unſterblichkeit des Menſchen ſprechen alſo die Erfahrungen nicht; ſie zeigen uns das Leben des Menſchen in derſelben Vergänglichkeit, welche alles irdiſche Leben trifft; will man ſie beweiſen, ſo kann man ſeinen Beweis nur auf allgemeine Begriffe und Grundſätze gründen.

Dergleichen hat man auch immer zu ihm verwenden müſſen. Den Tod hat man als eine Trennung der Seele vom Leibe betrachtet, ſich alsdann auf den Unterſchied zwiſchen Leib und Seele berufen, um zuletzt darzuthun, daß mit jenem dieſe nicht aufhören könne zu leben. Der Leib, meinte man, ſei zuſammengeſetzt; durch die Trennung ſeiner Theile könnte er daher aufhören zu ſein; die Seele dagegen ſei einfach und daher keiner Trennung ihrer Theile unterworfen; wenn ſie geſchieden würde vom Leibe, ſo bleibe ſie in ihrer Einfachheit beſtehen, und da das Leben ihr weſentlich wäre, würde ſie nur in ein neues Leben eingehen können. Ihre Einfachheit entnehme man nicht aus ihrem Leben, in welchem ſie vielmehr als ein ſehr mannichfaltiges und zuſammengeſetztes Geſammtweſen ſich zeigt, ſondern aus ihrer Subſtanz; weil ſie aber nur ein und daſſelbe bleibende Subject für verſchiedene, wechſelnde Ausſagen wäre, müßte ſie als ein einfaches Ding betrachtet werden und könnte als ein ſolches durch nichts, am wenigſten durch äußere Zufälle aufgelöſt werden. Wenn wir nun auch alles dies zuzugeben geneigt ſein ſollten, die Folgerung würden wir doch nicht daraus ziehen können, daß nur die menſchliche Seele dem Tode nicht unterliege. Die Beweisführung geht von dem allgemeinen Begriff der Seele, ihrer Einfachheit, ihrer Subſtantialität und davon aus, daß zu ihrem Weſen das Leben gehöre, auch der Schluß muß allgemein lauten und alle Seelen treffen; nicht allein die menſchliche Seele, ſondern nicht weniger die Seelen

aller lebendigen Wesen würden wir für unsterblich zu halten haben.

Sollte dagegen der Beweis beschränkt werden auf die Seelen der Menschen, so würde man den eigenthümlichen Charakter derselben zu ihm herbeiziehen müssen. Man hat ihn in der Vernunft gesucht, durch welche der Mensch frei denkt, freien Willen hat und im theoretischen wie im praktischen Leben seine Zwecke betreibt. Daran haben sich auch die stärksten Beweise für die Unsterblichkeit des Menschen angeschlossen, Beweise, meine ich, welche wol im Stande sind, das Gemüth des Menschen für sich zu gewinnen. Die Sehnsucht nach höhern Gütern, als das irdische Leben gewährt, kann ihm nicht als ein täuschendes Verlangen eingepflanzt sein; seine Bestimmung ist es, die in ihm angelegten Kräfte zu entwickeln, in diesem irdischen Leben aber kommen sie nur zum kleinsten Theil zur Entwickelung; für die idealen Zwecke seiner Vernunft muß er Befriedigung hoffen in einem künftigen Leben; die sittlichen Aufgaben seines Lebens sind nicht gelöst, die Pflichten, welche ihm das Sittengebot auflegt, nicht erfüllt, wenn der Tod ihn vom jetzigen Leben scheidet; sein Leben würde ohne Zweck sein und ohne Vernunft, wenn es mit dem gegenwärtigen Leben schlösse. Daher haben wir nicht allein eine Hoffnung, daß sich einst fortsetzen und abschließen werde, was wir hier begonnen sehen, sondern es würde uns auch als eine unerlaubte Feigheit erscheinen, wenn wir nur Ruhe und Vernichtung wünschten und vor den weitern Aufgaben und Arbeiten des vernünftigen Lebens die Flucht ergriffen. Der vernünftige Mensch, welcher seine Stellung in der Welt nicht geschenkt erhalten, sondern sich erworben hat, darf ohne Ueberhebung sich sagen, daß er auch unter ganz veränderten Verhältnissen, wenn der Tod ihn den bisherigen Gewohnheiten seiner Umgebungen entrissen hat, einen neuen Schauplatz finden werde, auf welchem er nicht allein das unverlierbare Sein seiner Substanz, sondern auch die erworbenen Güter

seiner Vernunft werde behaupten können. Auch diese Beweisgründe geben wir zu; aber wir müssen auch wieder fragen, ob sie nur für den Menschen gelten. Von dem allgemeinen Begriff des vernünftigen, freien Wesens sind sie entnommen; von allen freien Wesen haben sie ihre Gültigkeit, auf die besondere Beschaffenheit und Lage des Menschen nehmen sie keine Rücksicht; der besondere Grad in der Entwickelung des freien Lebens kommt dabei nicht in Anschlag. Der Gradunterschied kann über mehr und weniger entscheiden; sterblich und unsterblich aber stehen nicht wie mehr und weniger einander gegenüber.

Fehlschüsse unterlassen nie einen Verdacht auf die Grundsätze zu werfen. Auch stehen von selbst schon die Gedanken, welche auf die Zukunft gehen, im Ruf der Unsicherheit; er hat nur vermehrt werden können durch die eiteln Bemühungen, die Unsterblichkeit der menschlichen Seele zu beweisen. Wenn aus der Erfahrung über die Zukunft entschieden werden soll, so kann man dabei nur an Zeichen in der Vergangenheit oder in der Gegenwart sich halten und solche Zeichen scheinen immer nur eine Vermuthung zu gestatten. Wenn von zufälligen Umständen die Rede wäre, so würde das gewiß gelten. Dennoch weiß der muthige Mann, der keiner todeswürdigen Schuld sich bewußt ist, daß die Trümmer der Welt ihn unerschrocken treffen würden. Si fractus illabatur orbis, impavidum ferient ruinae. Worauf stützt sich diese Gewißheit? Im Menschen lebt sie; aber er beschränkt diesen Muth nicht auf sich; alle können ihn hegen, welche ihres redlichen Bestrebens sich bewußt sind; von Ungunst oder Gunst der Umstände macht er sich frei; nur seinen Grundsätzen, dem festen Besitze seiner Vernunft vertraut er. Wenn wir Sicherheit über die Zukunft gewinnen wollen, wird sie auch nur in ihnen zu suchen sein. Die Erfahrungen über das menschliche Leben können über sie nur sehr unsichere Vermuthungen abgeben und was sie von Sicherheit haben, ziehen sie auch nur aus Grundsätzen der Vernunft, die

in ihnen sich geltend machen, aber nicht allein vom Menschen gelten.

In der That alle die Beweise, welche man für die Unsterblichkeit der menschlichen oder vernünftigen Seele versucht hat, gründen sich auf die allgemeinsten Gesetze des Denkens. Wenn man Leib und Seele des Menschen unterschied und in der Seele eine einfache Substanz, welche nicht aufgelöst werden könnte, zu erkennen glaubte, so machte man nur eine Anwendung auf den Menschen von dem allgemeinen Gesetze, welches uns Erscheinung und Grund der Erscheinung zu unterscheiden gebietet. Die Erscheinungen des Menschen legt uns die Erfahrung vor; wir glauben in ihnen die Hinweisung auf einen gemeinschaftlichen Grund oder auf eine erscheinende Substanz zu erkennen und können daher die Aufgabe nicht zurückweisen, aus dem erscheinenden Menschen den wahren Menschen herauszuerkennen. Man hat nun diesen wahren oder übersinnlichen Menschen seine Seele oder seinen Geist genannt, wie man auch von der Seele, einer Unternehmung oder dem Geiste eines Gesetzes redet. In dieser Bezeichnungsweise kann wol die Gefahr liegen, unschickliche Vorstellungen voreilig auf den Gedanken des wahren Menschen zu übertragen; aber der Gedanke selbst bleibt richtig; er wird uns von dem allgemeinen Gesetze geboten, welches für jede Erscheinung eine begründende That, für jede That ein thätiges Subject fordert. Ein solches Subject entsteht nicht und vergeht nicht in der Zeit, seine Geburt und sein Tod sind nur Erscheinungen, welche sein Sein voraussetzen. Die nothwendige Unterscheidung zwischen Erscheinung und ihrem übersinnlichen Grunde verbürgt die Unvergänglichkeit der Substanz. Substanzen entstehen und vergehen nicht; die untheilbaren, individuellen Dinge, welche wir als Gründe der Erscheinungen betrachten müssen, sind keinem Wechsel des Entstehens und Vergehens, des Lebens und des Todes unterworfen; die Erfahrung zeigt uns immer nur ihre Erscheinungen, in welchen sie unserer

Wahrnehmung vorkommen, oder entzieht uns die Zeichen ihres Daseins; wenn sie uns aber zur Wahrnehmung kommen, dann beginnen sie nicht zu sein, ebenso wenig wie sie ihr Dasein verloren haben, wenn sie unserer Wahrnehmung entschwunden sind. Das ist der eine Grundsatz unsers vernünftigen Denkens, auf welchem unsere Ueberzeugung von der Unsterblichkeit des Menschen beruht.

Der Substanz werden wir auch die Fortdauer ihres Lebens verbürgen können, nachdem sie einmal zum Leben gekommen ist. Voreilig ist es freilich, wenn man zu diesem Schlusse hat gelangen wollen aus dem Grunde, weil man den wahren Menschen seine Seele genannt hatte. Das Leben mag im Begriffe der Seele liegen, aber wir erwarten den Beweis, daß der wahre Mensch Seele ist. Ein anderes Gesetz unsers Denkens muß hinzutreten, wenn wir uns davon überzeugen wollen, daß die Substanz des Menschen das einmal begonnene Leben fortsetzen werde. Es ist das Gesetz, welches für jede Substanz eine stetige Folge ihrer Entwickelungen fordert. Unthätig kann die Substanz nicht bleiben, die frühere That zieht eine ihr entsprechende Folge von Thaten nach sich. Hierdurch wird jeder Substanz ein Fortgang ihres begonnenen Lebens zugesichert. Nach unsern frühern Betrachtungen werden wir nicht anstehen können, dem lebendigen Dinge die Thaten seines Lebens zuzurechnen, also als freie Thaten, welche die Zwecke seiner Vernunft betreiben, zu betrachten, und so dürfen wir auch dem wahren Menschen nach diesem Gesetze ein vernünftiges Leben für alle Zukunft versprechen. Was ein Ding in Wahrheit sich angeeignet hat, ist sein sicherer Besitz; es führt ihn fort; seine vergangenen Thaten müssen ihm noch immer zugerechnet werden und bleiben sein Eigenthum.

Hierbei wird nun an die Umstände nicht gedacht, von welchen wir bemerkten, daß über sie nur unsichere Vermuthungen für die Zukunft aufgestellt werden könnten. Und doch für die

Erfolge unſers Lebens ſind ſie vom größten Gewicht. Der Beſitz unſerer erworbenen Fertigkeiten iſt für alle Zukunft uns gewiß, aber ihren Genuß haben wir nur in ihrem Gebrauch für weiter gehende Zwecke, und dieſer hängt von der Gunſt der Umſtände ab. Dürfen wir auch ſie uns verſprechen? Wir haben bisher nur an das einzelne Ding und ſein Leben gedacht; es zeigt ſich hier aber, daß wir es nicht ohne ſeinen Zuſammenhang mit ſeinen Umgebungen und die Wechſelwirkung mit ihnen denken dürfen. Wenn ſie ihm ungünſtig wären und ſein Leben hemmten, dann würde es zwar nicht aufhören zu ſein und zu leben, aber nur ein kleinſtes Sein und Leben würden wir ihm zuſchreiben können, zweckmäßig und vernünftig ſich zu entwickeln, würde ihm verwehrt ſein. Hätten wir nun über die Umſtände unſers künftigen Lebens ſchlechthin nur unſichere Vermuthungen, ſo würden wir auch nicht wiſſen, ob wir ein künftiges Leben uns verſprechen könnten, welches auch nur im geringſten Grade lobenswerth wäre. In einer ſolchen Lage, würde man ſagen können, befände ſich ja auch ſchon gegenwärtig der Menſch. Er lebt ein Leben ſo ungewiſſer Zukunft, daß er nicht ſagen kann, ob es ihm beſſer ſein würde, länger zu leben oder zu ſterben. Dies ſind jedoch Gedanken ohne Hoffnung; die Hoffnung erhält uns aufrecht. Nicht mit Unrecht hoffen wir auf die Gunſt der Umſtände; denn auch nicht unbedingt haben wir nur unſichere Vermuthungen über ſie. Daß wir das einzelne Ding nicht ohne ſeinen Zuſammenhang mit andern Dingen denken dürfen, liegt in ſeinem Weſen; es iſt ein Glied des Ganzen; aus dieſem ſeinem Weſen können wir auch ſein Verhältniß zu den Umſtänden ſeines Lebens im allgemeinen mit Sicherheit abnehmen. Mit der Entwickelung der ganzen Welt wird auch ſeine individuelle Entwickelung in Uebereinſtimmung bleiben müſſen. Daher können wir es uns wol denken, daß zuweilen ungünſtige Umſtände eintreten, welche den Fortgang des Lebens im einzelnen Dinge hemmen, dürfen aber doch nicht

zugeben, daß hierdurch das zweckmäßige, vernünftige Leben der Individuen für immer geſtört werden könnte. Das allgemeine Geſetz der Weltordnung beherrſcht auch die Umſtände und ſichert jedem Dinge ſein Recht auf Entwickelung ſeiner Kräfte.

Es ſind ganz allgemeine Geſetze des vernünftigen Denkens, welche uns in dieſen Betrachtungen leiten. Sie fordern für jedes Individuum ſein unauflösliches Beſtehen und den ſtetigen Fortgang ſeiner Thaten; ſie fordern daſſelbe wie für die einzelnen Glieder, ſo für die allgemeine Gliederung der Welt. Es hat Philoſophen gegeben, welche Zweifel gehegt haben an dem Fortgange des Ganzen; wir müſſen ſie zurückweiſen, weil die Individuen nur als Glieder des Ganzen begriffen werden können. Noch ſtärkere Zweifel an der Unſterblichkeit der individuellen Perſonen ſind andern Philoſophen erwacht, welche geneigt waren, dieſe nur als vorübergehende Mittel und Werkzeuge für die Entwickelung des Ganzen zu halten. Sie wurden hierdurch verleitet, die Individuen nur für Erſcheinungen zu halten. So hat man von dem einzelnen Menſchen behauptet, er arbeite nur für die Menſchheit und habe die Unſterblichkeit ſeiner Werke nur in der Unvergänglichkeit ſeiner Art zu erwarten. Dem haben wir entgegenzuſetzen, daß keine Erſcheinung ſein würde, wenn nur das Allgemeine wäre und nicht Individuen aneinander ſchienen. Von welcher Art übrigens die beſondern Glieder der Welt oder die Individuen ſind, darauf laſſen ſich dieſe Geſetze gar nicht ein. Möge man ſie nach der Weiſe der Naturaliſten oder der Moraliſten ſich denken, das iſt ihnen gleichgültig; ſie behaupten nichts weiter als das unvergängliche Beſtehen und freie Wirken der beſondern Dinge und des Allgemeinen. So weit alſo ſteht die Lehre von der Unſterblichkeit der Individuen von philoſophiſcher Seite feſt, daß kein Individuum je zur Erſcheinung werden und aufhören könne zu ſein und zu wirken, daß es vielmehr in der fortwährenden Entwickelung der Welt ſeine Rolle fortſpielen müſſe bis zur Erreichung des Zwecks.

Fragen wir nun nach der Anwendung dieser Gesetze auf die Erfahrung, so bieten sich wol Mittel für sie dar, doch mit mancherlei Zweifeln sind sie umgeben. Es handelt sich dabei um den Beweis, daß wir in ihr auf wahre Individuen gestoßen sind. Der Philosoph würde es für denkbar halten, daß die meisten, vielleicht alle Menschen, welche ihn umgeben, nur lange dauernde Erscheinungen wären und nur den Schein selbständiger Wesen hätten. Er würde es auch zugeben müssen, daß andere Menschen ihn selbst in diesem Lichte betrachten dürften. Die Zeichen, an welchen Substanzen von Erscheinungen unterschieden werden, liegen tief verborgen. Doch nicht so verborgen liegen sie, daß nicht ein jeder sie in sich zu entdecken wüßte. Niemand kann zugeben, daß er selbst nur Erscheinung wäre. Worauf, müssen wir fragen, gründet sich die Ueberzeugung, welche ein jeder Mensch von seiner Selbständigkeit oder davon hat, daß er nicht Erscheinung, sondern Substanz ist? Nur in der Uebung seiner Selbständigkeit, in seiner freien That weiß er von ihr. Niemand als er selbst kann sein Wollen, sein Denken vollziehen. Dies ist das unmittelbare Erkennen des übersinnlichen Grundes der sinnlichen Erscheinungen, welches jedem Menschen und jedem Philosophen seinen sichern Standpunkt in der Erfahrung gibt. In seinem freien Wollen und freien Denken weiß ein jeder, daß er mehr als Erscheinung eines hartnäckigen Traums oder Wahns sei. Dies ist das sichere Mittel, welches aller Anwendung der allgemeinen Gesetze der Vernunft auf die Erfahrung zu Grunde liegt.

Es führt uns aber auch zurück auf unsern Satz, daß alle unsere Erfahrungswissenschaft in einem persönlichen Standpunkte wurzelt. Wenn wir das Wahre vom Schein unterscheiden und von der Erscheinung zur Erkenntniß der Substanz vordringen wollen, dann haben wir uns dabei zunächst auf die Erkenntniß unsers eigenen Ich zu stützen. Die Erfahrung ist daher auch immer zuerst unsere eigene Erfahrung; nur von der Erkenntniß

dessen, was in unserer Wahrnehmung vorkommt, breitet sie sich weiter aus über das, was wir von andern Dingen auszusagen haben. Nach Analogie mit uns beurtheilen wir andere Substanzen, und da andere Menschen mit uns die meiste Analogie zeigen, finden wir in ihnen vornehmlich Haltpunkte für die Erkenntniß wahrer Substanzen und für ihre Unterscheidung von Erscheinungen. Hierdurch nimmt aber auch unsere Erfahrungswissenschaft etwas vom Standpunkte des Menschen an. Daß wir auf diesem Wege zu keiner unbedingten Sicherheit gelangen, davon muß uns schon das Unzuverlässige im analogen Verfahren überzeugen. Doch müssen auch wir leugnen, daß diese Analogie nicht über den Kreis der menschlichen Art hinaus sich erstrecke. Was wir von unserm individuellen Ich als solchem behaupten, das haben wir auch jedem andern Individuum zuzugestehen. Die Erfahrungswissenschaft kann sich nicht darauf beschränken, alles nur nach dem Gesichtspunkte des Menschen zu betrachten; sie würde sonst aufhören, allgemeine Wissenschaft zu sein.

Allgemeine Wissenschaft ist sie nur durch das allgemeine Gesetz, welches in ihrer Methode herrscht. In keinem Augenblicke kann sie aufhören, die Elemente der Erscheinungen zu unterscheiden und zu verbinden. Sie ist dabei beschränkt auf die Erscheinungen, welche dem Menschen zukommen; aber sie weiß, daß jedes vernünftige Wesen der Welt, in welcher Gestalt es sein möge, daß wir in allen Umwandlungen unsers Lebens, welche uns treffen können, so unterscheiden und verbinden sollen; von dem besondern Standpunkte in den Umgebungen des Denkenden ist dieses Gesetz unabhängig. Ganz anders gestaltet sich die Erfahrungswissenschaft, wenn sie diese sichern Grundlagen ihrer Methode, diese allgemeinen Gesetze der Vernunft erst in Zweifel stellt und dann aus den besondern Erfahrungen des Menschen sie wiederherstellen will; sie verliert dann den Charakter einer allgemeingültigen Wissenschaft und

nimmt den Charakter einer Lehre an, welche die Dinge vom Standpunkte des menschlichen Denkens beurtheilt. Kein Reichthum der Erfahrungen kann ihr jenen Verlust ersetzen. Dies ist der anthropologische Standpunkt in den Erfahrungswissenschaften. Vergeblich wird man sich bemühen, von ihm aus sich Sicherheit zu verschaffen in der Lehre von der Unsterblichkeit des Menschen. Die gebrechlichen Beweise, welche von der besondern Art des Menschen hergenommen werden, bewirken nur, daß eine an sich unzweifelhafte Wahrheit in Zweifel gezogen wird.

Noch ein drittes Beispiel fügen wir hinzu. Dem Menschen allein hat man auch Religion und die Wohlthat der positiven Offenbarung zugeschrieben. Es ist dies eine Stellung in der anthropologischen Fassung philosophischer Fragen, welche wol am hartnäckigsten vertheidigt werden dürfte. Man macht aber auch den Begriff der positiven Offenbarung durch seine Beschränkung auf den Menschen unzugänglich für die Philosophie und die wissenschaftliche Verständigung.

Offenbarung im weitesten Sinn ist jede Handlung, durch welche etwas Verborgenes enthüllt wird. Religiöse Offenbarung, wenn man unter Religion Gottesverehrung versteht, ist jede Handlung, durch welche etwas Verborgenes und zur Gottesverehrung Aufforderndes enthüllt wird. In diesem Sinne werden wir in sehr weitem Gebiete Offenbarungen und religiöse Offenbarungen anzunehmen haben. Sollte nicht eine jede Regung des Lebens, in welcher ein Zeichen der Gaben Gottes ist, eine religiöse Offenbarung sein? Sollten wir nicht in der ganzen Schöpfung eine allgemeine Offenbarung Gottes zu verehren haben? Weder Theologie noch Philosophie hat sie in dieser weitesten Bedeutung verleugnen können.

Zur Offenbarung gehört nicht allein die Handlung oder das Zeichen, sondern auch das Verständniß des Zeichens. Die Handlung würde nichts enthüllen, wenn nicht ein Bewußtsein wäre, welchem das Verborgene enthüllt würde und zum Verständniß

käme. Ohne die für die Offenbarung empfängliche Vernunft würde daher keine Offenbarung sein. Für die, welche nur dem Menschen Vernunft beilegen, ist es deswegen auch unbestreitbar, daß nur dem Menschen Offenbarung zukommen könne. Hiermit können nun freilich die positiven Religionen nicht übereinstimmen; denn sie pflegen außer dem Menschen noch andere vernünftige Wesen anzunehmen, höhere Wesen, welche wir Engel nennen, und schreiben ihnen alsdann auch höhere Grade der Offenbarung zu. Mit dieser Annahme würde es auch in gutem Einklange stehen, wenn man niedere Grade des Verständnisses bei andern Arten der Geschöpfe voraussetzen wollte, welche auch einen niedern Grad der Offenbarung nach sich ziehen müßten.

Man hat aber wol gemeint, die Geschöpfe unter und über dem Menschen wären nicht fähig oder nicht bedürftig der positiven, d. h. der geschichtlichen Offenbarung, weil sie keine Geschichte hätten. Die Engel lebten in einer sich gleichbleibenden Offenbarung, die Thiere in einer sich gleichbleibenden Unkenntniß des Göttlichen; nur der Mensch hätte eine Geschichte, welche ihn durch Sünde und Strafe, durch Verdammung und Erlösung zur Seligkeit führte. Das sei der Inhalt der Weltgeschichte. Ihr Schauplatz sei auf das irdische Leben des Menschen zusammengedrängt.

Wir wollen uns nicht damit abmühen, diese engherzige Ansicht von der Weltgeschichte im einzelnen zu widerlegen, obwol es nicht eben schwer sein würde, die verdeckten Widersprüche, in welche sie sich verwickelt, fühlbar zu machen. Daß nur das Bedürfniß unsers persönlichen Standpunkts uns dazu führt, die positive Offenbarung des Uebernatürlichen in einem engern Kreise aufzusuchen und selbst der heiligen Geschichte noch engere Grenzen zu setzen als der Profangeschichte, ist schon anderswo erörtert worden (S. 129 fg.); in diesem Bedürfnisse aber liegt es, nicht alles andere zu leugnen, was von seinem Gesichtskreise nicht umfaßt wird. Wir können zugestehen, daß unser Verständ-

niß der Geschichte nicht über die menschliche Geschichte hinausgeht; wenn wir aber alsdann diese mit dem prunkenden Namen der Weltgeschichte bezeichnen, dann werden wir uns erinnern müssen, daß die wahre Welt und das wahre Geschehen in ihr weit über den Menschen und seine Entwickelung hinausgeht. Dazu leiten uns die allgemeinen Grundsätze der Philosophie an, auf welche zu verweisen uns hier genügt zur Widerlegung der engen Weltansicht, welche wir zu bestreiten haben.

Zur Erklärung der Erscheinungen aus dem wahren Geschehen haben wir bleibende Dinge oder Substanzen zu setzen, welche in der Wechselwirkung ihrer Thätigkeiten ihre Kräfte entwickelnd die Erscheinung hervorbringen. Kein Geschöpf der Welt können wir dieser Entwickelung entziehen; in ihr haben wir die wahre Geschichte der Welt und die wahre Offenbarung Gottes zu sehen; denn in ihr offenbaren sich die Gaben, welche der Schöpfer seinen Geschöpfen verliehen hat, damit im Empfang, in der Aneignung derselben seine Vollkommenheit zur Erscheinung komme. Wollten wir nun irgendetwas von dieser Geschichte ausschließen, so würden wir von demselben nur sagen können, daß es dem Gebiete der Erscheinungen angehörte und kein wahres geschaffenes Ding wäre. Nur als Werkzeug und vergängliches Mittel könnte es dienen; jeder selbständige Werth müßte ihm abgesprochen werden. Wer diese allgemeinen Grundsätze in Rechnung bringt, den werden seine beschränkten Erfahrungen nicht überreden können, daß die wahre Geschichte auf die Entwickelung des Menschen sich beschränke. Höheres und Niederes denkt der Mensch nach Analogie mit sich; von dem Höhern aber kann er nicht annehmen, daß es der Entwickelung der Welt entzogen wäre, das Niedere kann er nicht so verachten, daß er es für eine vorübergehende Erscheinung hielte; was er für ein Geschöpf Gottes hält, von dem muß er glauben, daß es am Werden der göttlichen Offenbarung im Innersten seines Wesens, in der Entfaltung seiner selbständigen Kräfte

theilhabe. Die Ueberzeugung, welche von diesen Grundsätzen ausgeht, ist auch allgemein verbreitet, und nur eine einseitige Theorie, welche von den empirischen Beschränkungen unsers Verständnisses zu einer falschen Verallgemeinerung sich hat verleiten lassen, hat Störungen in sie gebracht.

Von welcher Art, von wie weitem Umfange diese Störungen sind, das in flüchtigen Umrissen auseinanderzusetzen ist wol nicht überflüssig, weil wir in der beschränkten Offenbarungstheorie einen Hauptgrund des Particularismus sehen müssen, welcher dem allgemeingültigen und alles umfassenden Charakter der Wissenschaft sich entgegensetzt. Das Beispiel von dieser Theorie haben wir weniger in der Absicht beigebracht, um die Schwankungen zu zeigen, in welche der Particularismus verwickelt, als um die Gründe der Hartnäckigkeit, mit welcher er festgehalten wird, erkennen zu lassen.

Offenbarungen Gottes sehen wir überall, sobald wir einmal davon uns überzeugt haben, daß alle weltliche Dinge in Gott ihren Grund haben. Die Lehre von der Offenbarung Gottes hat daher einen allgemeinen wissenschaftlichen Grund, welcher jedem Zweifel gewachsen ist. Wer der Wahrheit vertraut, der vertraut auch ihrer Offenbarung, und Gott ist die Wahrheit. Aber die Zeichen Gottes sind dunkel, seine Wege sind unerforschlich. An den Mittelursachen bleibt die empirische Forschung kleben. Obenhin gekostete Wissenschaft führt von Gott ab; die Philosophie, welche auf den letzten Grund dringt, muß zu ihm zurückführen. Wir können uns nun nicht darüber wundern, daß viele, welche die weiten Wege der Wissenschaft scheuen, welche bedenken, daß nicht alle diese Wege zu gehen im Stande sind, den kürzern Weg des religiösen Glaubens vorziehen und auf ihm die Mehrzahl der Menschen zur Offenbarung Gottes gelangen lassen wollen. Aber sollten sie deswegen den weitern beschwerlichern Weg abschneiden? Sollten sie nicht bedenken,

daß er Vortheile darbietet, welche der Weg des Glaubens selbst nicht verschmähen darf?

Der religiöse Glaube beruht auf persönlicher Ueberzeugung; unser Gewissen bindet an ihn; in seinem Ausspruch verehren wir die Stimme Gottes. Für den einzelnen Menschen würde das genügend sein, hätte er nur sein Heil zu bedenken; aber auch das Heil anderer liegt ihm am Herzen. In der Verständigung mit ihnen muß er gemeinschaftliche Zeichen der göttlichen Gebote aufsuchen. Sie knüpfen sich an die Worte und Schriften der Boten Gottes an. Durch sie versammelt sich der religiöse Glaube um einen Kreis von Offenbarungen, dem alle Glieder der religiösen Gemeinschaft ihr Vertrauen schenken. Je größer nun aber der Kreis der Gläubigen wird, und je inniger die Gemeinschaft der Verständigung in ihm, um so stärker wird auch das Bedürfniß einer allgemeinen Lehre, einer Theologie, welche die Verständigung sichert. Denn vergeblich würde man hoffen, daß bei verschiedenen Anknüpfungspunkten für den religiösen Glauben in den Erfahrungen der Gläubigen der Zweifel ausbleiben könnte, und gegen ihn gibt es nur ein Mittel, das verständige, wissenschaftliche Nachdenken. Auch nicht allein die Theologen von Fach sollen es üben, denn es soll zur Verständigung der ganzen Gemeinde dienen. Man will vom Glauben zum Wissen kommen. Darin unterscheidet sich die Hierarchie von der verständigen Gemeinschaft der Gläubigen, daß jene den Theologen Geheimnisse vorbehält, diese allen den gleichen Zugang zu den Quellen des Heils eröffnet. Wenn also der religiöse Glaube eine gemeinschaftliche Sache werden soll, wird er sich nicht zurückziehen dürfen von den allgemeinen Mitteln der Verständigung, und nur die wissenschaftliche Forschung bietet hierzu die Mittel dar, welche dem religiösen Zweifel ausreichend abhelfen können.

Sowie nur einmal der Weg der Wissenschaft eingeschlagen ist, würde es ein vergebliches Bemühen sein, ihm Schranken

setzen zu wollen. Wir sind davon überzeugt, daß nur in einem kleinern Kreise von Erfahrungen deutliche Zeichen des göttlichen Willens sich uns zu erkennen geben. Die Gemeinschaft der Gläubigen nimmt einen solchen Kreis der heiligen Geschichte zum gemeinschaftlichen Ausgangspunkte ihrer Verständigung. An ihm festzuhalten, ist ihr Bedürfniß. Das ist es, was man aussprechen wollte in dem Grundsatze, nur eins thue noth, der Glaube an die positive Offenbarung. Was man aber da eins genannt hat, ist nicht eins, sondern eine Vielheit von Thatsachen; selbst ihr Einverständniß untereinander muß erst dargethan werden. Noch viel mannichfaltiger ist der Glaube an sie; in jedem besondern Gewissen findet er besondere Anknüpfungspunkte, und erst dadurch erhält er sein Leben, daß eine jede Person ihm sich anschließt in dem Kern ihrer Erfahrungen. Wenn man diesen lebendigen Glauben in seinen Wurzeln erforscht, wird man auch gewahr werden, daß uns noch vieles andere noththut außer dem allgemeinen Glauben der Kirche, der uns zwar zur Verständigung mit der Gemeinschaft der Gläubigen, aber nicht zur Verständigung mit uns selbst und unsern Umgebungen in ihrem ganzen Umfange genügt. Diese ist uns nicht weniger nöthig als jene, auch für unsern religiösen Glauben, weil er nur in der Gesammtheit unsers Lebens sein Gedeihen findet. So läßt die wissenschaftliche Verständigung nicht ab, unsere Gedanken über das Ganze der Welt zu verbreiten.

Je mehr wir die Nothwendigkeit erkennen, im Anschluß an die Erfahrung uns an lichtere Punkte zu halten, in welchen die Offenbarungen Gottes als heilige Gebote des Gewissens uns einleuchten, um so stärker tritt uns auch das Bedürfniß entgegen, sie mit dem Ganzen unsers Lebens und also auch mit den Gesetzen der allgemeinen Vernunft in Einklang zu setzen. Nicht dazu soll der religiöse Glaube uns führen, den Zwiespalt in unser Inneres zu bringen, sondern uns mit Gott zu ver-

söhnen, und das kann nur geschehen, wenn wir mit allen seinen Werken im Frieden leben. Daher ist es ein verkehrtes Unternehmen, wenn man von andern Dingen, gegen welche unsere Erfahrung sich nicht verschließen kann, unsere Augen abzuwenden sucht, um sie nur der heiligen Geschichte zuzuwenden. Die Gebote, welche uns die Gesetze unserer Vernunft vorschreiben, sind nicht weniger heilig als die Gebote, welche uns in besondern Offenbarungen Gottes an das Herz gelegt werden. Heilig sind auch die Gesetze der Natur; nur wir können in ihnen das Heilige nicht sehen.

Nicht zu viel wird gesagt sein, wenn wir in der Meinung, daß nur eins noththue, der Glaube an die positive Offenbarung, einen der stärksten Gründe erblicken für unerlaubte Beschränkungen unsers Gesichtskreises. Noch über das Maß geht sie hinaus, welches der anthropologische Standpunkt sich setzt. Dieser gestattet doch die Verständigung unter allen Menschen; der Standpunkt der positiven Religion aber beschränkt sie noch weiter, indem er über das Heiligste nur denen das Wort verstattet, welche zum positiven Glauben sich bekennen. Wenn man hinzusetzt, daß es auch der rechte Glaube sein müsse, man meint damit seinen eigenen Glauben, welchem das entscheidende Wort gebühre, so wird man das Aeußerste erreicht haben, was in dieser Richtung möglich ist, und man thut nicht übel daran, bis zu diesem äußersten Punkte die ganze Richtung zu verfolgen; von ihm aus werden ihre Gründe am deutlichsten sich zu erkennen geben.

Wenn man sich einmal entschlossen hat, seine Verständigung auf das Nothwendigste zu beschränken, was sollte uns abhalten, in ihr allein auf uns, auf das Heil unserer Seele, wie man sich ausdrückt, bedacht zu sein? So haben auch Philosophen gemeint. Die Befriedigung ihres Gemüths lag ihnen am Herzen; sie wollten sich selbst zufrieden stellen und ein Leben der Pflicht führend einer Weisheit nachstreben, welche sich selbst

genug ist. Dafür hatten sie auch einen nicht verächtlichen Grund. Sie meinten, sich auf sich selbst beschränken zu müssen, weil sie andere doch nicht bessern und zu wahrer Zufriedenheit bringen könnten. Doch hat dieser Grund nicht verhindern können, daß man sie des ärgsten Egoismus beschuldigt hat. Und nicht ohne Recht ist das geschehen. Denn sittlichen Ernst kann man ihnen zwar nicht absprechen, aber nur auf einen beschränkten Zweck haben sie ihn gerichtet, auf ihre eigene innere Sittlichkeit. Sie werden sie nicht erreichen können, wenn sie nicht am sittlichen Leben anderer sich betheiligen. Seinen Zweck so zu verengen, das ist der Grund dieser äußersten Beschränkung des Gesichtskreises, auf welche man geführt werden kann bei einer Denkweise, welche die sittlichen Beweggründe nicht gänzlich beseitigt. Auch die religiösen Ermahnungen, welche nur das eigene Seelenheil zu bedenken geben, werden wir nicht davon freisprechen können, dieser Beschränkung Vorschub zu leisten.

Der religiöse Glaube jedoch hat zu keiner Zeit vermocht, auf so enge Grenzen der Verständigung sich zurückzuziehen. Macht über andere, über ihr Gewissen und ihr sittliches Leben zu suchen, liegt in seinem Wesen. Eine andere Beschränkung aber würde er eintreten lassen, wenn er nur das Heil seiner Glaubensgenossen sich zum Zwecke machte. Zu ihr wird man geführt, wenn man die göttlichen Offenbarungen nur in der heiligen Geschichte sucht. Man würde sich dadurch die Verständigung über die heiligsten Interessen mit allen denen abschneiden, welche in ihr noch nicht die Zeichen des göttlichen Gebots erkannt hätten; man würde nicht im Stande sein, sie zu dem Glauben zu führen, welchen man für den rechten erkannt hat, wenn man die religöse Verständigung mit ihnen aufgäbe, weil man keine Gemeinschaft des Glaubens mit ihnen fände, an welche eine Erweiterung derselben sich anschließen ließe. Auch diese Beschränkung muß aus demselben Grunde aufgegeben werden, aus welchem die vorher betrachtete. Soweit das mög-

lich, haben wir unsere Macht auszudehnen über das Reich der Sittlichkeit; auch Andersgläubige sollen wir in dasselbe zu ziehen suchen und dürfen uns die Verständigung mit ihnen über unsere gemeinschaftlichen sittlichen Güter nicht abschneiden lassen.

Hierdurch dehnt sich der Kreis der Gemeinschaft über alle Menschen aus. Denn wir werden niemanden von ihnen für gänzlich unfähig halten, in einen irgendwie sittlichen Verkehr mit uns einzutreten. Wir sind damit auf den anthropologischen Standpunkt in der Verständigung angekommen. Diese Erweiterung des Gesichtskreises hat der religiöse Glaube anzuerkennen, wenn er der sittlichen Aufgabe sich nicht entziehen will, alle Menschen zu sich zu bekehren. Bei ihr will man aber auch stehen bleiben, weil über das Gebiet des menschlichen Lebens hinaus kein sittlicher Verkehr und keine religiöse Gemeinschaft möglich sei. Man sieht hieraus, daß alle diese Beschränkungen des Gesichtskreises von dem sittlichen Standpunkte dessen abhängen, welcher sie gebietet. In demselben Maße verengert und erweitert er sich, in welchem der sittliche Zweck enger oder weiter gesteckt wird. Wer nur sein eigenes Heil sucht, begnügt sich mit der beschaulichen Erforschung seines innerlichen Lebens; wer auf das Gedeihen seiner religiösen Gemeinschaft alle seine Hoffnung setzt, dem kommt alles darauf an, ihre Geschichte zu überdenken; wem das Wohl aller Menschen am Herzen liegt, der erweitert seinen Blick über das Werden der ganzen Menschheit. Es ist der praktische Gesichtspunkt, welcher in allen diesen Beschränkungen herrscht.

Er hat auch zu der Meinung geführt, daß die Offenbarungen Gottes nur auf den Menschen sich erstreckten; denn man wird nicht verkennen, wie genau die positive Religion an die Führung des Menschen in seiner Sittengeschichte sich anschließt. Im Guten, welches dem Menschen zufließt, erkennen wir die Gaben und die Erleuchtungen Gottes. Wir finden darin auch das Beste, was uns zutheil werden kann in unserm irdischen

Leben, und weil es auf die Quelle alles Heils uns hinweist, belegen wir es mit dem Namen des Heiligen. So heiligt der religiöse Glaube den Standpunkt der Betrachtung, von welchem die Menschen nach dem Maßstabe ihres sittlichen Lebens urtheilen, und wenn wir uns ihm anschließen, finden wir uns gedeckt durch die Autorität unserer Religion. Die Theologie daher, welche nur in der Geschichte des Menschen die positiven Offenbarungen Gottes zu finden weiß, wird die entschiedenste Beschützerin des anthropologischen Standpunkts in der Wissenschaft. Sie wird es in so größerm Maße, je stärker sie darauf hinarbeitet, das sittliche Leben des Menschen zu ergreifen und ihre Beurtheilung als die höchste und allein richtige geltend zu machen. In diesem Sinne hat man behauptet, daß nichts anderes uns noththue als die positive Religion. In diesem Sinne ist auch die Formel aufgestellt worden, daß die Theologie die oberste aller Wissenschaften sei. Die Folgerung war, daß die Philosophie die Magd der Theologie sei.

Wir können es uns gefallen lassen, daß die Theologie als Zweck aller Erkenntniß angesehen werde, aber dann wird darunter nicht die positive Theologie verstanden, sondern die Gotteserkenntniß. Wir können zugestehen, daß der sittliche Maßstab an alle Wissenschaften anzulegen sei, jeder Werth derselben von ihm abhänge, aber dann dürfen wir ihn nicht zu eng fassen, nicht so, daß irgendein Wissen von ihm ausgeschlossen würde. Wir haben früher bemerkt, daß die, welche ihre sittliche Werthschätzung auf das Maß beschränken, in welchem etwas ihrem eigenen Heile frommt, mit Recht der Vorwurf des Egoismus trifft; ein ähnlicher Vorwurf würde auf die fallen, welche nur für das Heil ihrer religiösen Gemeinschaft, ja auch die, welche nur für das Heil der Menschheit besorgt wären. Nur der, welcher das Beste der ganzen Welt zu seinem Zweck machte, würde freizusprechen sein von dem Vorwurfe ungerechter und parteisüchtiger Bestrebungen.

Dem Einwurfe werden wir nicht entgehen können, daß unsere Pflicht nicht weiter reiche als unser Vermögen und unsere Kräfte zu sittlicher Wirksamkeit darauf sich beschränken, sittliche Ordnung in die Gesellschaft der Menschen zu bringen. Er soll nicht ungewürdigt bleiben. Sein Gewicht haben wir auch für die in Bereitschaft, welche das Heil allein für sich oder allein für ihre religiöse Gemeinschaft suchen; sie können sich damit entschuldigen, daß ihre Macht nicht weiter reiche. Ohne Zweifel können wir weniger für andere als für uns, mehr für solche thun, welche sich unserm Glauben anschließen, als für Andersgläubige; unser Wirkungskreis ist nach verschiedenen Graden der sittlichen Gemeinschaft beschränkt; in der weitern Ferne entzieht er sich zuletzt ganz unsern Blicken. Wenn wir aber für andere wenig oder nichts thun können, so sollen wir ihnen doch unsere guten Wünsche nicht entziehen. Unsere Gedanken, unsere Hoffnungen und Wünsche gehen weiter als unsere Macht. Dies ist, was wir jenem Einwurfe entgegenzusetzen haben. Dem sittlichen Maßstabe soll nichts entzogen werden; wir sollen ihn nur nicht verengen. Ihn verengen die, welche nur für ihr eigenes Heil besorgt sind, auf den kleinsten Kreis ihrer Sittlichkeit, auf ihre innere Frömmigkeit; auch die verengen ihn, welche in dem Wohl ihrer religiösen Gemeinschaft das Heil aller Welt sehen; sie bleiben zwar nicht dabei stehen, nur die innere sittliche Gesinnung pflegen zu wollen, auch das Handeln nach außen und die äußere Macht trifft ihre Sorge, aber eine zu enge Grenze und ein zu beschränkter Zweck wird ihnen gesetzt. Unser sittliches Handeln soll mindestens soweit als möglich über die ganze Menschheit sich erstrecken. Wenn man nun aber vom anthropologischen Standpunkt aus hiermit alles erfüllt zu haben meint, was zum sittlichen Leben geschlagen werden kann, dann haben wir dagegen zu erinnern, daß zu ihm nicht allein unsere innere Gesinnung und unser äußeres Handeln gehört, sondern auch unser richtiges Denken,

und daß dieses noch weit über den Kreis der Menschheit hinaus sich erstreckt.

Wir müssen freilich eingestehen, daß die Seite des moralischen Urtheils, welche wir hier hervorkehren, gewöhnlich am wenigsten beachtet wird. Man gesteht zu, daß zum richtigen Leben auch das richtige Denken gehört; man meint aber, über das hinaus, was zum richtigen Handeln erforderlich sei, brauche man nicht richtig zu denken für sein sittliches Leben. Das sittliche Leben, findet man, werde durch das praktische Leben erschöpft, und was vom Denken über das Praktische hinausgeht, schlägt man zum theoretischen Leben. Daher werden praktische und theoretische Vernunft einander entgegengesetzt, und nur was der erstern angehört, schlägt man zur Sittenlehre. Dies gehört zu den Beschränkungen des sittlichen Urtheils, welche aus populärer Meinung stammen. Am wenigsten sollte die Theologie ihnen nachgehen. Denn sie kann sich nicht gefallen lassen, daß bei der Abschätzung des Guten und des Bösen nur an das gedacht werde, was das gegenwärtige, unserer Praxis zugängliche Leben fordert; sie muß an die künftigen, ja an die letzten Dinge denken und darauf dringen, daß über sie die richtige Meinung gefaßt werde. Noch weniger aber wird der, welcher dem wissenschaftlichen Leben sich gewidmet hat, zugeben können, daß er in ihm Zwecke betreibe, welche ohne sittlichen Werth wären. Unsere Pflicht ist, alle Kräfte der Vernunft zu entwickeln und so auch unsere Kraft zur wissenschaftlichen Erkenntniß; was die Vernunft uns gebietet, sei es praktische oder theoretische, das ist Aufgabe des sittlichen Lebens.

Also nur so viel bleibt dem vorher erhobenen Einwurfe an Kraft, daß wir eingestehen müssen, daß in den engern Kreisen der Wirksamkeit unser sittliches Leben mehr vermag als in den weitern; eine gänzliche sittliche Gleichgültigkeit gegen irgendeinen Gegenstand der Welt dürfen wir aus ihm nicht folgern. Die positive Religion wird daher auch in ihrer Sorge für das sitt-

liche Leben nicht dazu stimmen können, daß wir irgendein Object der Erkenntniß vernachlässigen. Wenn sie den Mittelpunkt ihrer Verständigung in der heiligen Geschichte sucht, so muß die Theologie, welche sich an sie anschließt, zur richtigen Beurtheilung derselben auch die Profangeschichte heranziehen und der ganze Kreis unserer Erfahrungen wird sich hinzudrängen, um die Offenbarungen Gottes von ihrem Anfange bis zu ihrem Ende in ein immer helleres Licht zu setzen. Der positiven Theologie würde der wissenschaftliche Geist fehlen, wenn sie nicht in jeder Art der Wissenschaft ein heiliges Werk sähe, dazu geeignet, ihre besondern Absichten zu fördern. Daß sie dazu gedrängt wird, alles zu bedenken, zeigen am deutlichsten ihre Fragen nach dem Anfange der Schöpfung und dem Ende der Dinge. Nicht sie ist es, was Beschränkung auf die Betrachtung des Menschen fordert, sondern ihre praktische Anwendung für die große Menge der Gläubigen.

Wenden wir auf diese unsern Blick, so werden wir bald darüber einig sein, daß nur im Kreise des menschlichen Lebens Punkte der Einigung im religiösen Glauben gefunden werden können. Die für uns verständlichsten Offenbarungen Gottes liegen in der Geschichte der Menschen; in ihrem praktischen Verkehr untereinander treten uns die Gebote des göttlichen Gesetzes am deutlichsten entgegen. Wenn wir auch den Thieren Mitleiden nicht versagen können, in eine sittliche Gemeinschaft, welche ihrem wahren Wohl Hülfe leistete, vermögen wir doch nicht mit ihnen zu treten. Noch weniger ist uns ein hülfreicher Verkehr mit höhern Wesen gestattet. Wenn wir auf diesen praktischen Standpunkt uns stellen, dann können wir über die Schranken der menschlichen Natur nicht hinaus. Und wenn nun die positive Theologie ihre Anwendungen auf das sittliche Leben der Menschen macht, dann sieht sie sich genöthigt, diese Schranken anzuerkennen. Aber ihre wissenschaftlichen Grundsätze müssen weiter gehen; sie muß sich berufen auf die allgemeine Offenbarung Gottes in der ganzen Schöpfung, um einen sichern Grund für seine besondere Offenbarung im Menschen aus ihr zu ziehen; sie muß hinweisen auf das Ende der Welt, auf einen neuen Himmel und eine neue Erde, um in ihnen einen Wohnplatz für den neuen Menschen und den Schauplatz zu finden, auf welchem alle Geschöpfe die Vollendung der Offenbarung ihres Schöpfers feiern können. Wir werden nicht unterlassen dürfen, jenen und diesen Standpunkt, der praktischen Erfahrung und der belehrenden Theorie, zu unterscheiden.

Wir stehen am Schluß unserer Betrachtungen. Denn wir dürfen wohl sagen, daß hier die mächtigste Quelle der Irrthümer, welche aus dem anthropologischen Standpunkte fließen, sich uns gezeigt hat. Unsere beschränkte Erfahrung kann unsere Gedanken doch nicht fesseln; sie gehen beständig über das bisher Erlebte hinaus; sie ist auch nicht allein auf das Menschliche beschränkt; auch der Empiriker begreift, daß wir die Dinge vom Standpunkte nicht des Menschen, sondern des Weltalls betrachten sollen; aber sehr einleuchtend erscheint es uns, daß nur das Menschliche unsere Blicke zu fesseln verdiene, weil es allein bleibenden Werth habe und allen andern Dingen ihren Werth verleihen müsse. Wenn sich nun jemand seines Wissens von andern Dingen erfreuen möchte, dann wird man ihm vorhalten können, daß alles dies doch nur leerer Tand sei, weil es keinen praktischen Werth habe oder für die wahren Güter des Menschen von keiner Bedeutung sei. Dies ist die Folgerung des Irrthums, welcher den theoretischen dem praktischen Standpunkte zum Opfer bringt, weil er nur das praktische Leben für sittlich und vernünftig hält und die Wissenschaft nur so weit billigt, wie sie praktischen Nutzen schafft. Wir werden uns nun wol eingestehen müssen, daß unter den Menschen, welche mit Wissenschaft sich beschäftigen, die Zahl derer sehr groß ist, welche sie nur deswegen zu schätzen wissen, weil sie dem Menschen praktischen Nutzen gewährt; aber auch diese zahlreiche Klasse von

solchen, welche ein wissenschaftliches Interesse nicht hegen, sondern nur vorgeben und vielleicht sich selbst vorspiegeln, würden sich als Niedriggesinnte leicht aufdecken lassen, weil der Nutzen an sich keinen bleibenden Werth hat, wenn man nicht daran sich gewöhnt hätte, ihm einen solchen beizulegen in seiner Beziehung zur praktischen Sittlichkeit. Diese Denkweise ist die populärste, weil die Zahl derer, welche ihren Beruf ausschließlich im praktischen Leben suchen, die größte ist. Wir sind nicht gemeint, sie deswegen tadeln zu wollen, weil sie die Zwecke unsers sittlichen oder vernünftigen Lebens außer Augen setze, nur der Vorwurf trifft sie, daß sie die eine Seite desselben für das Ganze nehmen. Die Gebote der Vernunft sind unbedingt, mögen sie theoretisch oder praktisch lauten. Wenn aber der Mensch unter den schwankenden Gütern seines Lebens nach etwas Sicherm und Ewigem sucht und alsdann den unbedingten Werth seiner praktischen Sittlichkeit erkennt, dann kann es ihm wol begegnen, daß er hieran festhält und alles Weitere darüber vergißt. Mit andern Worten, es sind die praktischen Wissenschaften, was uns der Denkweise geneigt macht, daß wir nur im praktischen Leben das Sittliche und Werthvolle zu suchen hätten, was alsdann auch zu der weitern Folgerung führt, daß wir allein im menschlichen Leben den wahren Gehalt der Welt entdecken können, weil wir nur mit Menschen praktisch uns zu benehmen vermögen.

Zu diesen praktischen Wissenschaften gehört auch die Theologie in ihrer Anwendung auf praktische Erfahrungen. Sie kann in ihnen nicht aufhören, die sittliche Gemeinschaft der Menschen untereinander als das Ziel ihrer Bemühungen zu betrachten; sie läßt sich in ihnen zu der populären Lehrweise herab, welche die Bedürfnisse der Mehrzahl und ihre Fassungskraft bedenkt. Wie oft ist ihr diese Anbequemung als Entstellung der Wahrheit, als Heuchelei gedeutet worden. Ja, die Theologie macht uns vor allen andern praktischen Wissenschaften

erst recht darauf aufmerksam, daß wir in unserm praktischen Leben ein unbedingt Werthvolles, ein heiliges Werk betreiben. Daher hat auch keine Wissenschaft mehr als sie den anthropologischen Standpunkt begünstigt; davon geben die Lehren Zeugniß, daß Gott nur im Menschen sich offenbare, daß nur der Mensch Vernunft habe und der Religion fähig sei; man ist in dieser Richtung sogar so weit gegangen, alle werthvollen Werke auf das irdische Leben des Menschen zu beschränken. Sie verräth aber in allen solchen Lehren nur den Charakter einer praktischen Wissenschaft, der es auch auf praktische Wirksamkeit vorzugsweise ankommt. Dieser Charakter wird bei ihr in das Unbedingte gesteigert, weil ihr Object, die Religion, das unbedingte Ideal der Vernunft im Auge hat. Daher ist es auch geschehen, daß sie in dieser praktischen Richtung sich hat verleiten lassen, der Wissenschaft und der Philosophie als unnützen und schädlichen Künsten den Krieg zu erklären. Dabei hat sie ihren eigenen Charakter vergessen, welcher nicht allein darin besteht, daß sie praktisch, sondern auch daß sie Wissenschaft ist.

Es sind zahlreiche Freunde des anthropologischen Standpunktes, welche der Philosophie sich entgegensetzen; alle praktische Wissenschaften sind ihre Gegner. Unter ihnen ist die Theologie die mächtigste, weil sie mit der Philosophie das Ideal der Vernunft im Auge hat, von der beschränkten Erfahrung unsers gegenwärtigen Lebens sich nicht fesseln läßt und also an Weite der Umsicht und Schwung der Gedanken der Philosophie nichts nachgibt. Doch weder Zahl noch Macht der Feinde kann uns schrecken. Denn sie stehen mit sich selbst in einem Streit, welcher nicht selten in wissenschaftlichen Untersuchungen vorzukommen pflegt. Ueber das Object der Untersuchung wird die Weise der Untersuchung vergessen. Ihr Object, das ist wahr, gehört dem praktischen Leben an, aber sie selbst fallen in ihren Forschungen der Theorie zu. Während sie ihrem Objecte sich hingebend die Miene machen, als kümmerten sie

sich nur um das Praktische, haben sie die Gesetze des theoretischen Denkens zu ihrer obersten Richtschnur und müssen sie heilig halten. Ihr Object ist beschränkt und in ihrem Objecte haben sie nur mit dem Menschlichen zu thun, aber die Gesetze und Grundsätze des wissenschaftlichen Denkens, welchen sie folgen, verrathen, daß hinter dem Menschlichen noch etwas anderes versteckt liegt als das Menschliche. Der anthropologische Standpunkt kann das nicht zum Vorschein bringen; die Philosophie kann es nicht im Verborgenen liegen lassen; sie betrachtet den Menschen nur als Glied der Welt; sie beruft sich nicht auf die menschliche, sondern auf die allgemeine Vernunft.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

BRITTLE DO NOT
PHOTOCOPY

COLUMBIA UNIVERSITY
0032146019